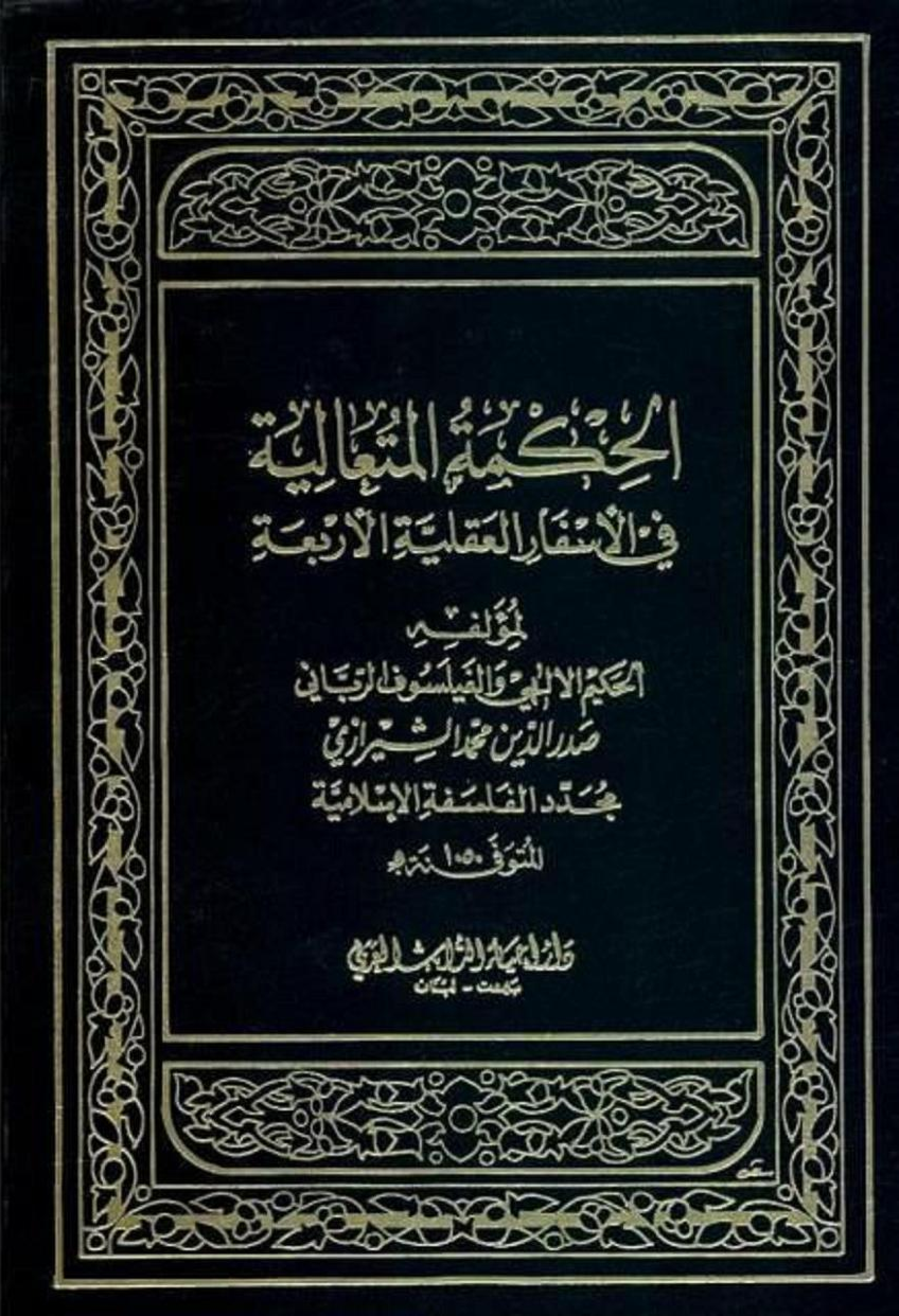

الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة
لمؤلفه
الحكيم الالهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ
دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

الحكمة المتعالية

في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الالهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الإسلامية

المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

الجزء الثاني من السفر الأول

الطبعة الرابعة

١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

دار احياء التراث العربي

بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة الرابعة في الماهية ولواحقها
وفيه فصول:

فصل (١)
في الماهية

إنّ الأمور الّتي تلينا لكلّ منها ماهية و إنيّة، والماهية [١] ما به يجاب

(١) تعريف ذكره القوم للماهية المبحوث عنها وليس بحد بل هو تعريف لفظي لان مفهوم الماهية ليس من الماهيات الخارجية التي حصروها في المقولات العشر بل هو من الاعراض العامة المحمولة على جميع المقولات و أنواعها. و الفرق بين هذا التعريف و بين التعريف المذكور في قوله: وقد يفسر بما به الشيء هو هو (الخ) ان أخذ الجواب عن السؤال في هذا التعريف يدل على كون المعرف بالفتح أمراً معقولا جائز الحلول في الذهن ولا ينطبق هذا من الامور الخارجية الا على حيثية ماهيتها دون حيثية وجودها وخارجيتها المقابلة للذهن. واما قولهم: ما به الشيء هو هو فكما يجوز انطباقه على حيثية ماهية الاشياء كذلك يجوز صدقه على حيثية وجودها فيكون التعريف الثاني أعم مطلقاً كما ذكره رحمه الله. وأما المراد من تعريف الماهية بما يجاب به عن السؤال بما هو فبيانه أن الذي عرفناه من الماهية في مباحث الوجود بمعونة البراهين التي سبقت فيها أن الحقائق الخارجية أو أكثرها مؤلفة من حيثيتين مزدوجتين حيثية الوجود الآبية عن الورود في الذهن، و حيثية الماهية التي تتحد مع الوجود الخارجي في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن. و بعبارة اخرى تحل الذهن معقولة، ور بما توجد في الخارج ولا حيثية ثالثة لهما، ومن هنا قضينا أن جميع المفاهيم المعقولة التي تحكي عن الوجودات الخارجية بما هي وجودات أولا تنطبق على الاعيان بوجه ليست بمفاهيم ماهوية وانما هي من تعملات العقل وعناوين ذهنية لا موطن لها الا الذهن، فليس بحسب الحقيقة في وعاء العين الا الوجود والماهيات؛

عن السؤال بما هو ، كما أنّ الكمّية ما به‌يجاب عن السؤال بكم هو، فلا يكون إلّا مفهوماً[1] كلّياً،ولايصدق على‌مالايمكن معرفته إلّا بالمشاهدة ، وقديفسّر بمابه الشيء هوهو فيعمّ الجميع و التفسير[2] لفظي‌فلادور، والماهيّةبماهي[3] ماهية إى

*الموجودة به ، وأماسائر المفاهيم المحمولة في‌الذهن فهي مسلوبة عنه لاتخبرعنها في‌الاعيان فالذى نشيراليه بقولنا «هو» بالحقيقة من‌غيرأى مجاز مفروض هوماوقع من‌الشيء في‌العين وليس الاوجوده الحقيقي و ماهيته التي‌يعبر عنه بالذات . و أما سائر المفاهيم غيرالماهوية حتى‌لوازم الماهيات كزوجية الاربعة و فردية الثلاثة فانها لكونها من قبل الذهن مسلوبة عن‌العين مفهوماً وان‌كانت ربماتحققت فيها مصداقاً كماعرفت ، فقدتبين ان‌الذات المعبرعنها بالماهية هي‌المنطبقة على‌هوية الشيء في‌العين لاغير ، فالسؤال عن‌هوية الشيء المعقولة‌الذى معناه‌طلب المفهوم المعقول الذى هوعين هويةالشيء في‌الخارج باتحاده بهابحيث يمتنع‌سلبه عنها كيفما فرض لايقع في جوابه‌الاالماهية ، فالماهية هي‌ما يجاب به عن‌السؤال بماهو فافهم-ط مد .

(١) و ذلك ان الجزئية انما تعرض الشيء‌بانضمام أمور غريبةعن ماهية اليها فاتصاف الماهية بها بالعرض فهي في نفسها كلية واما الجزئية بمعنى‌الشخصية فهي‌من خواص الوجود العيني،ثم ان‌الماهية و ان كانت في نفسها و من حيث وقوعها في جواب ما هو كلية غيرأنها صفة خارجة عنها لازمة لها فهي في حد ذاتها ليست بكلية ، كما انها ليست بجزئية فلا تنافي بين قوله (ره) فلايكون الا مفهوما كلياً وقوله أخيراً : انه‌ليس من شرطهافي‌نفسهاأن تكون كليةأوشخصية الخ ـ ط مد .

(٢) أى في كلا التفسيرين ، بيان ورود الدور ان الماهية منسوبة الى ما هو فالياء للنسبة و التاء علامة النقل فاخذ«ماهو» في‌تعريف الماهية مستلزم با لدور كاخذ «كم هو» في تعريف الكمية و«كيف هو» في تعريف الكيفية ـس ره .

(٣) فالسلوب التي في قولهم : الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة(الخ) انما هي سلوب بحسب الحمل‌الاولي، أى ان مفهوم الانسان مثلا هو مفهوم الانسان و ليس بمفهوم الموجود و لا مفهوم المعدوم . و هكذا و لذا كانت القضية بديهية . و أما الاشكال عليه بان‌الحمل الاولي وسلبه المذكورين يوجدان في‌المفاهيم غير الماهوية ايضاً كقولنا : مفهوم الواحد من حيث هو هو ليس بمفهوم الموجود و لا مفهوم المعدوم،مع أن الحكم من عوارض الماهية الذاتية ذكرها القوم في البحث عنها . فجوابه أن الحكم من خواص الماهية كما ذكر و انما ينسب الى غيرها من المفاهيم بالعرض لما بينهما من الاتحاد من جهة انتزاعها من الماهيات في‌الذهن كما اشير اليه في‌الحاشية السابقة.*

باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ، ولا كلّية ولا جزئيّة ، والماهية الإنسانية مثلاً لمّا وجدت شخصية وعقلت كلية علم أنه ليس من شرطها في نفسها أن تكون كلّية أو شخصيّة وليس[1] أنّ الإنسانية إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص يكون من حيث أنها إنسانية إمّا واحدة أو كثيرة أو عامّة أو خاصّة . و هكذا الحكم في سائر المتقابلات الّتي ليس شيء منها ذاتها أو ذاتيها ، و سلب الاتصاف من حيثيّة لا تنافي الاتصاف من حيثية أخرى ، وليس نقيض اقتضاء الشيء إلّا لا اقتضاؤه لا اقتضاء مقابله ليلزم من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر ، وليس[2] إذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهية وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لأنّ خلوّ الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل إنّما[3] المستحيل خلوّه في الواقع ، لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة الاترى[4] أنّ الاشياء الّتي ليست بينها علاقة ذاتية ليس وجود بعضها ولا عدمها في مرتبة وجود الآخر اوعدمه . على أنّ نقيض

*وبهذا يظهر الجواب عن اشكال عويص آخر نظير هذا الاشكال وهو أن الكلية و الجزئية كما تعرضان الماهية تعرضان سائر المفاهيم غير الماهوية فهي أعم فليست من العوارض الذاتية للماهية حتى يبحث عنها في بحث الماهية وتقرير الجواب ظاهر مما ذكر كما مر ـ ط مد.

(١) اذ فرق بين أن يكون الشيء مع الشيء و أن يكون الشيء نفس الشيء . فكما أن ليس كل من الوجود والعدم او الوحدة والكثرة اوالعموم والخصوص او غير ذلك في حد ذات الاخر كذلك ليست في حد ذات أية ماهية كانت بمعنى أنها ليست عينها ولا جزءها وان لم تخل منها ـ س ر ه .

(٢) والفرق بينه وبين سابقه أن في الاول منع المناقضة لوضوح أن اقتضاء الشيء واقتضاء مقابله ثبوتيان وهنا التزم المناقضة بدليل قوله لان خلو الشيء عن النقيضين (الخ) ومنع المحالية لانه خلو في المرتبة نقل عن حاشية الشواهد الربوبية ـ ه ره .

(٣) ان قلت: مرتبة من الواقع هي الواقع فالرفع في الواقع. قلت :رفع الطبيعة انما هو بارتفاع جميع الافراد فيصدق الرفع المذكور اذا كان عن جميع مراتب الواقع كما يأتي في بيان أن امكان المفارق المحض ليس في نفس الامر ـ س ر ه .

(٤) قد أخرج بهذا القيد امرين : أحدهما العلاقة التي بين الماهية وذاتها ، وثانيهما العلاقة التي بين وجود العلة و وجود المعلول فان وجود العلة جامع لوجود المعلول بنحو أعلى و وجود المعلول حاك وواجد لوجود العلة بنحو أضعف ـ س ر ه .

وجود الشيء في مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بأن تكون المرتبة ظرفاً للمنفي لا للنفي أعني [١] رفع المقيد لا الرفع المقيد ، و لهذا [٢] قالوا : لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية ، فلو سئل أن الإنسان من حيث هو موجود أو معدوم يجاب [٣] بأنه ليس من حيث هو موجوداً ولا معدوماً و لا غيرهما من العوارض [٤] بمعنى أن شيئاً منها ليست نفسه

(١) لأن نقيض كل شيء رفعه ، لا الرفع المقيد ، لان المقيد ليس نقيض المقيد كما ان الجزئية ليست نقيض الجزئية بل المطلق نقيض المقيد، كما أن الكلية نقيض الجزئية بعد الاختلاف في الكيف ، و الحاصل انه اذا كذب ثبوت صفة في تلك المرتبة صدق سلب الصفة التي في المرتبة لانه نقيضه ، وكيف لا يصدق و كذب تلك الصفة في المرتبة بعينه سلب تلك الصفة الصادق فيها ، وان كذب ايضاً سلب الصفة التى فى المرتبة اذ ليس نقيضه فما ارتفعا ليسا نقيضين وما هما نقيضان لم يرتفعا والاتصاف أعم من العينية. س ره .

(٢) اى ولان الواقع أوسع من تلك المرتبة و الرفع هنا عن المرتبة فقط ، ورفع الطبيعة برفع جميع أفرادها و الماهية لم يخل عنها هي من عوارض المفهوم كالوجود والوحدة والتشخص او مقابلها حكموا بتقديم السلب. س ره .

(٣) فيتوجه السلب الى الوجود المقيد لا المطلق فيستقيم في العوارض للماهية الغير المشترط عروضها بوجود للماهية بل يكفي نفس شيئيتها ولم تخل عنها اصلا وقد اختصر قدس هنا اكتفاءاً بما ذكر من هذا المطلب فى أوائل هذا السفر فى البحث المعنون بقوله: ازالة ريب، مع أن البسط بهذا الموضع اليق. س ره .

(٤) ان للماهية بالقياس الى عوارضها حالتين : احداهما عدم الاتصاف بها حين اخذت من حيث هي ،وتلك الحالة بالقياس الى العوارض التي تعرضها بشرط الوجود على أن يكون القضية وصفية ، و الاخرى الاتصاف بها حين أخذت كذلك لكن لا من حيث هي بمعنى أن حيثيتها غير حيثية الذات وهي بالقياس الى العوارض التي تعرضها مع الوجود لا بشرط الوجود كلوازم الماهية و غيرها فقوله : لان خلو الشيء عن النقيضين الى آخره اشارة الى حالها بالقياس الى عوارضها الوجودية . وقوله: ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض الخ اشارة الى حالها بالقياس الى عوارضها العارضة لذاتها سواءاً كانت لوازم بالمعنى المصطلح كالزوجية للاربعة والزوايا للمثلث اولا كالامكان والشيئية . واما قوله: على أن نقيض وجود الشيء الى آخره فهو وجه آخر لخلو الماهية عن النقيضين الذين هما من العوارض الوجودية بجعل المرتبة قيد اللوجود لا ظرفاً له ،و أما اذا جعل ظرفاً للوجود و العدم فهذا الوجه لا يفيد، فالاولى التعويل على الوجه الاول- منه طاب ثراه .

ولا داخلا فيه و إن لم يكن خالياً عن شيء منها أو نقيضها في نفس الأمر ، و لا يراد من تقديم السلب على الحيثية ، أنّ ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالايجاب في لوازم الماهية كما فهمه بعض [١] لظهور فساده . ولا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالايجاب [٢] العدولي لأنّ مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتأخيرها عنه لاغير ، فلو سئلنا [٣] بموجبتين هما في قوّة النقيضين أو بموجبة ومعدولة كقولنا الإنسان إمّا واحد أو كثير ، و إمّا ألف وإمّا لاألف ، لم يلزمنا أن نجيب ألبتة ، وإن أجبنا، أجبنا بلا هذا ولاذاك ، بخلاف ما إذا سئلنا بطرفي النقيضين لأنّ [٤] معنى السؤال بالموجبتين

(١) و هو صاحب المواقف حيث قال :تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب ولا يخفى فساده ـ منه طاب ثراه .

(٢) المفتقر الى وجود الموضوع مع أن الموضوع هنا مرتبة الماهية الخالية عن الوجود ـ س ره.

(٣) اى عن الماهية محيثة بحيثية الذات لم يلزمنا أن نجيب أى بأحد الطرفين وان لم تخل الماهية عن أحدهما اذالمفروض انهما فى قوة النقيضين لانالوأجبنا به مع أن الماهية مأخوذة بحيثية الذات توهم العينية أو الجزئية بخلاف ماذا سئلنا بطرفى النقيض ، فانا نجيب حينئذ باحدهما وهو السلب ، وانما لم يتوهم ذلك هاهنا اذ هناك اتصاف مع التحيث بحيثية الذات وها هنا سلب الاتصاف .

ان قلت: لما كان الكلام فى الماهية مع التحيث المذكور توهم العينية أو الجزئية هاهنا أيضاً ، فكان السلب فى مرتبة ذاتها .

قلنا : انالانجيب أن الماهية من حيث هى ليست كذا بل نجيب أنها ليست من حيث هى كذا ،وهذا قاعدة اخرى لتقديم السلب على الحيثية، فالمرتبة ظرف المسلوب لاظرف السلب ، وفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب ، وسلب المقيد و السلب المقيد ،و الحمل الشائع والحمل الذاتى الاولى. وجه اخرى فى لزوم الجواب للسؤال بموجبة وسالبة وعدم لزومه للسؤال بموجبتين أن الاول منفصلة حقيقية دائرة بين النفى والاثبات ، فلايمكن الخروج عنهما كما ترى فى المحاورات فلنختر أحدهما بخلاف الثانى ـ س ره.

(٤) بضميمة أن الموجبتين فى قوة النقيضين لايجوز الخلو عنهما ، فاذالم يتصف بهذا اتصف بذاك بنحو الاتحاد لمكان التحيث بحيثية الذات . وقوله: والاتصاف الخ اشارة الى عدم امكان الجواب بأحدهما مع التحيث المذكور أى و الحال أن الاتصاف فى الواقع وعدم الخلو عن أحدهما من حيثية الواقع الحامل للسائل على الحصر لايستلزم الاتحاد اذفرق

بحسب العرف إنه إذا لم يتصف بهذا اتصف بذاك ، والاتصاف[1] لايستلزم الاتحاد وليس [2]أنّ الانسانية الكلّية إنسانية واحدة بالعدد موجودة في كثيرين كما

☆بين أن يكون الشيء لا يخلوعنه الشيء بين أن يكون عينه او جزءه فكيف يمكن أن يختار أحدهما ويجاب به حتى يتوهم الاتحاد للتحيث المذكور ؟ بل لو أجيب أجيب بلا هذا ولاذاك . ثم ان بناء هذه التعليقة وان كان على الاختصار لكن لا بأس بذكر كلام الشيخ وماذكره المصنف قده في شرحه لزيادة الايضاح ، قال الشيخ في المقالة الخامسه من الهيات الشفا في هذا المقام : وبهذا يفترق حكم الموجب والسالب و الموجبين اللتين في قوة النقيضين ، وذلك أن الموجب منهما الذي هو لازم للسالب معناه انه اذا لم يكن الشيء موصوفاً بذلك الموجب الاخر كان موصوفا بهذا الموجب ، وليس اذا كان موصوفاً به كان ماهيته هو . قال المصنف قده في شرحه: يعني بوقوع الجواب باحد الطرفين و بعدم لزوم الجواب بأحدهما يحصل الفرق بين ما اذا كان السؤال واقعاً عن طرفين أحدهما موجب والاخر سالب و بين ما اذا كان عن طرفين هما موجبتان في قوة الموجبة والسالبة. ثم قال: فانما يتحقق الفرق بين ذين وذين بانك تجيب عن السؤال الاول بطريق السلب بشرط تقديمه على الحيثية، ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثاني بأحد الطرفين لجواز خلو المرتبة عنهما جميعاً ، وذلك لان السؤال الثاني يقتضي أن الموجب منهما الذي هو مساوق للسالب اذا لم يكن مقابله ، وهو الموجب الاخر صادقاً كان هذا الموجب صادقاً ولكن معنى صدقه هاهنا مع هذه الحيثية يقتضي أن معنى الانسانية بعينه معنى الموجود و هو فاسد ،فلو أجيب به كان جواباً فاسداً . وكذا الجواب بالموجب الاخر هو أفسد وأكذب ، وذلك لانه ليس اذا كان الانسان موجوداً في الواقع أو واحداً أو أبيض كان معناه بعينه معنى الوحدة ، و الوحدة ماهية بعينها ماهية شيء ما اتصف به ،فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب و بين السؤال المردد بين الموجبين اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب و عدمه لكن بالشرط المذكور انتهى . سمه ره .

(١) أي اتصاف الكثيرين بالطبيعة الكلية المشتركة بينها لايستلزم كون تلك الطبيعة المشتركة فيها واحدة في نفسها أو من جهة نفسها فافهم س.ره .

(٢) بحث آخر من أبحاث الماهية ينحل الى عدة مسائل كلها قريبة من البداهة .

منها :ان الماهية التي تعرضها الكلية في الذهن والشخصية في الخارج هل هي بعينها موجودة في الخارج ؟

والجواب بالاثبات لا بمعنى أن الماهية عين حيثية الموجودية الخارجية بل بمعنى نحو من الاتحاد مع الوجود الخارجي على ما تقدم في بحث اصالة الوجود و اعتبارية الماهية .

ومنها :ان الماهية هل هي موجودة بوجود منحاز عن وجود الافراد أولا ؟ و الجواب بالنفي .

و منها : أن الماهية الموجودة في أفرادها هل هي متكثرة بتكثر الافراد بمعنى أن☆

أسلفنا ذكره ، فإنّ الواحد العددى لا يتصور أن يكون في أمكنة كثيرة ، و لو كانت إنسانية أفراد الناس أمراً واحداً بالعدد لزم كونه عالماً جاهلا أبيض أسود متحركاً ساكناً إلى غير ذلك من المتقابلات ، و ليس نسبة المعنى الطبيعي إلى جزئياته نسبة أب واحد إلى أولاد كثيرين كلّهم ينسبون إليه بل كنسبة آباء إلى أبناء . نعم المعنى الّذى يعرض له إنه كلّي في الذهن يوجد في كلّ واحد ، و ليس كلّ واحد إنساناً بمجرد نسبته إلى إنسانية تفرض منحازة عن الكل بل لكل واحد منها إنسانية أخرى هي بالعدد غير ماللآخر ، وأمّا المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير .

فصل (٢)

في الكلي والجزئي

الكلّي على الاصطلاح الّذى معناه بحسب ذلك إنه يحتمل الشركة أولا يمنع الشركة يمتنع وقوعه في الأعيان، فإنه لو وقع في الأعيان حصلت له هويّة متشخّصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة

فإن استشكل أحد بأنّ الطبيعة الموجودة في الذهن لها أيضاً هوية موجودة متخصّصة بأمور ، كقيامها بالنفس و تجردها عن المقدار والوضع ، و كونها غير مشار إليه بل كلّ واحد من الصور العقلية صورة جزئيّة في نفس جزئية فامتنع اشتراكها، أولا ترى أنّ الصورة الموجودة في ذهن زيد يمتنع أن يكون بعينها موجودة في أذهان متعددة ،[1] فإن كانت الصورة العقلية كلّيتها باعتبار المطابقة فالجزئيات أيضاً

☆ في كل فرد ماهية غير ما في غيره بالعدد او انها واحدة في الجميع بانطباقها عليها جميعاً باختيار الشق الاول لان التحقق الخارجي يمنع الاشتراك والعموم ؛ فالماهية موجودة في كل فرد بوجود عليحدة وانما توصف بالكلية في الذهن ـ ط مد .

(١) لما كانت الكلية مفسرة بشركة الماهية بين كثيرين وتوهم منها أنها موجودة بعينها فيها واحدة بالعدد وهو باطل لما مر . ولانه يكون وجود الكلي مغايراً لوجود جزئياته حينئذ وهو محال . ولان الكلي العقلي موجود في العقل والوجود عين التشخص والموضوع من جملة المشخصات فكيف يكون مشتركاً فسر الاشتراك بالمطابقة ثم قيد المطابقة بما ترى في كلام القبل ـ س ره .

يطابق بعضها بعضاً فيلزم أن يكون الجزئيات كلّية .

قيل: إنّ الكلّية هي مطابقة الصورة العقلية لأمور كثيرة، لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل[1] من حيث[2] كونها ذاتاً مثالية إدراكية غير متأصّلة في الوجود فهي وجودها كوجود الأظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الأمور، سواءً كانت ذهنية أو خارجية، وسواء أتقدمت هي عليها أو تأخّرت، فمن الكلّي مايتقدم على الجزئيات الواقعة في الأعيان كتصورات المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة .

و منها ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلّية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمّى ما بعد الكثرة ، و ممّا يحقّق معنى المطابقة أنك إذا رأيت شخصاً إنسانياً حصل في ذهنك صورة الإنسان المبرّاة عن العوارض ، ثمّ إذا أبصرت شخصاً آخر منه لايقع فيه صورة أُخرى ولا يحتاج إلى صورة أُخرى إلاّ إذا غابت الأولى عن ذهنك كقابل رشم من طوابع جسمانية متماثلة يقبل رشماً من الأوّل ، ولايختلف بورود أشباهه عليه وإذا قيل في الكتب: إنّ الكلّي واقع في الأعيان أو يشار إليه فانما يعنون به الطبيعة الّتي يعرض لها إذا وجدت في الذهن أن تكون كلّية والأشياء المشتركة في معنى كلّي يفترق بأحد أُمور أربعة كما أشرنا إليه لأن الاشتراك إن كان في عرضي لاغير فالافتراق بنفس الماهية كالسواد والسطح ، وإن لم يكن الاشتراك في عرضي خارج فقط فقد يفترقان بفصل إن كانت الشركة في

---

(١) لايقال الصورة الخيالية أيضاً مثالية ادراكية و موجود ظلى غير أصيل فيلزم أن يكون كلية لمطابقتها لجزئيات أحد من نوعها لا نا نقول : المراد بالمثالية وغير الاصالة والظلية أن يكون موجودة بوجود الغير كالكلى الموجود بوجود فرده ، فالصورة الخيالية من فرد نوع هو أيضاً الغير الذى هو المرتبط اليه للاظلال كماقال قده سواءاً كانت خارجية أو ذهنية-س ره .

(٢) محصل العبارة على ما فيها من الاغلاق أن حيثية الوجود الذهني حيثية انسلاب آثار الوجود الخارجي عن الماهية كالشخصية والوضع والزمان و سائر الاثار، والمفهوم الذهني بهذا الاعتبار لاحكم له أصلا و هو يقبل الانطباق على كثيرين بمعنى أن كل فرد عرضناه عليه وجدناه هو هو ، واما كونه في ذهن كذا و مجرداً عن الوضع والمقدار مثلا فليس وجوده من هذه الجهة وجوداً ذهنياً لمصداقه الخارجي ، وقد تقدم في بحث الوجود الذهني-ط مد .

معنى جنسي أوبعرضي غير لازم ان كانت الشركة في أمر نوعي ، إذ اللازم للنوع لازم للفرد فيتفق في الجميع ، و إن كان يجوزأن يكون المميّز لها لازم الشخص لالازم النوع أو بتمامية ونقص في نفس الطبيعة المشتركة لما عرفت من وهن قاعدة المتأخرين في وجوب اختلاف حقيقة التامّ والناقص مما سبق .

والحق[١] انّ تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره إنّما يكون بأمرزايد على الماهيّة مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه ، فالمشخّص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الإشتراك فيه لايكون بالحقيقة إلّا نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب إليه المعلّم الثاني ، فانّ كلّ وجود متشخّص بنفس ذاته و اذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لايأبى عن تجويز الإشتراك فيه وإن ضمّ إليه ألف مخصّص ،فانّ الامتياز في الواقع غير التشخص ، إذ الأوّل للشيء بالقياس إلى المشاركات في أمرعام ، والثاني باعتباره في نفسه حتى إنه لولم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميّز زائد مع أنّ له تشخصاً في نفسه ولا يبعدأن يكون التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فانّ النوع المادّي المنتشر مالم يكن المادّة متخصّصة الاستعداد لواحد منه لايفيض وجوده عن المبدأ الأعلى.

فما نقل[٢] عن الحكماء إنّ تشخّص الشيء بنحو العلم الإحساسي أوالمشاهدة الحضورية يمكن إرجاعه إلى ماقلناه ، فانّ كلّ[٣] وجود خاص لايمكن معرفته بذاته إلّا بنحو المشاهدة .

(١) لما ذكر قده شطراً من أبحاث الكلي شرع في بيان الجزئي اذ عقد الفصل لهما .وتقيد التشخص في الموضعين بقوله بمعنى (الخ) احتراز عن التشخص بمعنى الامتياز فانه يحصل بالكليات وعن امارات التشخص بمعنى نحو الوجود. س ر •

(٢) هم الذين يقولون ان الكلية والجزئية بنحو الادراك أي الاحساس والتعقل لابتفاوت في المدرك فلا يرجع مذهبهم الى ان الجزئية بالوجود اذ الاحساس لا يتعقل بالوجود نعم يستقيم في المشاهدة الحضورية. ويمكن الجواب بان مرادهم ان الاحساس واسطة في الاثبات للجزئية والتشخص الحقيقي واما الواسطة في الثبوت للتشخص فهي الوجود، اومرادهم بالتشخص امارته فكلا مهم لا يأبى عن الارجاع المذكور ولعله قده لهذا استعمل لفظ الامكان س ره

(٣) وذلك ان حيثية الوجود الخارجي حيثية ترتب الاثار فيمتنع دخوله في الذهن الذي حيثيته حيثية ☆

وكذا ما ذهب إليه شيخ الإشراق في المطارحات من أنّ المانع للشركة كون الشيء هوية عينية لما مرّ من أنّ الشركة في الحقيقة لامعنى لها إلّا المطابقة، ولا كلّ مطابقة بل مطابقة أمر لا يكون له هوية عينية متأصّلة فإنّ الهوية العينية في الحقيقة ليست إلّا الوجود الخاص للشيء. لكنّ هذا الشيخ العظيم القدر قد أكّد القول في أنّ الوجود أمر ذهني لاهوية له في الأعيان. والعجب أنّ التشخص عنده إذا كان بنفس الشيء الّذي هو غير الوجود وغير الوجود إما نفس الماهية المشتركة أو هي مع مادّة وعوارض اخرى من كمّ أو وضع أو زمان، وهو معترف بأنّ كلّ واحد من هذه الأشياء نفس تصوّرها لايمنع الشركة، وأنّ مجموع الكلّيات كلّي فهذه

☆ انسلاب الاثار وهو العلم الحصولي وأما العلم الحضوري الذي حقيقته نحو حصول المعلوم بوجوده الخارجي للعالم فلا مانع من تعلقه بالوجود وهو الذي يريده (ره) بالمشاهدة و بهذا البيان يتم جواز حصول التشخص بالمشاهدة، واما حصول التشخص بالعلم الاحساسي فلا يخلو عن خفاء، فان الصورة العلمية الحاصلة لنا عند العلم بالجزئيات سواء كانت صورة احساسية او خيالية لايأبى العقل بالنظر الى نفسها مع الغض عن الخارج عن تجويز تحقق أكثر من مصداق واحد لها وانما يمنع عن تحقق أكثر من واحد تنطبق عليه الصورة من جهة حكم نظرى آخر كحكمه بامتناع اجتماع الامثال او كون الوجود مساوقا للتشخص و نحو ذلك واما نفس الصورة العلمية فلا تابى عن الانطباق على كثيرين وان كانت السعة في الصورة الحسية او الخيالية كصورة زيد مثلا اقل مما في الصورة العقلية كصورة الإنسان مثلا هذا ولايبقى الا أن يقال: ان العلم الحسي انما يحصل بنوع من وجود الا عراض المحسوسة في العضو الحاس مماثلا لما في الخارج، ثم النفس باتحادها مع البدن تتحد بها كما تتحد بالبدن ثم يحصل لها علم حصولي في الحس المشترك يطابق هذا الذى اتحدت به نوع مطابقة: وهذا النوع من الاتصال هو السبب في آبائه عن تجويز وقوع الشركة في العلم الاحساسي الحاصل بالحواس الظاهرية و اما الحاصلة بالحواس الباطنيه كالعلم بالحب والبغض النفسانيين فتحقق العلم الحضوري فيها اوضح لان لها نوعاً من القيام بالنفس و اتحاداً معها، و اما الصور الخيالية فانما يمنع الشركة فيه حكم العقل بانه صورة شخص خارجي يمتنع وقوع الشركة فيه لا أن المانع عن الشركة نفس الصورة الخيالية مع الغض عما عداها ـ ط مد.

الهوية العينية إذا كانت أمراً خارجاً عن الوجود الخاص الّذي خصوصيته بنفس ذاته كما مرّ فأيّ شيء فيه موجب لمنع الشركة .

و كذا ما اختاره بعض المدقّقين من أنّ تشخص كلّ شخص بجزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود ، فإنّ الوجود لا يمتاز عن الماهية في الأعيان. وما قيل من أنّ تشخّص الشيء بالفاعل فهو أيضاً صحيح ، فإنّ الفاعل مفيد الوجود و الوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخّص. وقد علمت أيضاً أنّ كلّ وجود يتقوّم بفاعله ، فكلّ تشخص يتقوّم بفاعل ذلك التشخص لكن كلامنا في السببية القريبة لتشخص الشيء المتشخص .

و كذا ما هو مختار ، لبعض وهو أنّ[1] تشخّص الشيء بارتباطه إلى الوجود الحقيقي الّذي هو مبدء جميع الأشياء لأنك قد علمت أنّ الماهيات إنما ترتبط بالجاعل الحقّ لأجل وجوداتها لا لأجل مفهوماتها في نفسها فبالوجود يرتبط كلّ شيء إلى علّته وهكذا إلى ما هو علّة الجميع ، فالوجودات في الحقيقة ظلال وإشراقات له تعالى .

و أما ما قال بعض أهل العلم من أنّ الشخص نفس تصوّره يمنع الشركة وليس ذلك بسبب مقوّماته فإنّ المقوّمات لذاتها لا تمنع الشركة ، ولا بسبب لازم فإنه متفق فلا يمنع الشركة ، ولا بسبب عارض مفارق فإنه أيضاً لا يمنع الشركة فتعيّن أن يكون بسبب المادّة .

فيجب حمله على التميز الّذي هو شرط للتشخص فإنّ الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الأفراد مالم يتخصّص المادّة الحاملة لأفراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره

(١) اشارة الى ذوق المتألهين والفرق بينه و بين سابقه أن القول بأن التشخص بالفاعل يمكن أن يقول به من يرى ان الواجب ماهية وجوبية مجهولة الكنه، واما في هذا القول فهو تعالى حضرة الوجود الحقيقي القائم بذاته المتشخص بنفسه . وأما الفرق بان القول بان التشخص بالفاعل يشمل ما اذا كان بشيء آت من جانب الفاعل بخلاف الثاني فهو ايضا صحيح. س ره .

فعلم [١] أنّ المادة أيضاً غير كافية لتميزه ، فإنّ كثيراً من الصور و الهيئات مما يقع شخصان منه في مادّة واحدة في زمانين ، وامتياز (وامتاز خل) أحدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان .

وهكذا القول في حمل ما ذهب إليه بهمنيار من أنّ التشخص بسبب أحوال المادّة من الوضع والحيّز مع اتحاد الزمان فإنّ المقصود منه المميّز المفارق بين الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية و لهذا حكم حيث رأى الوضع مع الزمان متبدلاً مع بقاء الشخص بأنّ المشخّص هو [٢] وضع مّا من الأوضاع الواردة على الشخص في زمان وجوده ، و لولا أنّ مراده من المشخص علامة الشخص ولازم وجوده كيف يصحّ منه هذا الحكم فإنّ الشخص المادى كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه .

وكذا المراد من قولهم يجوز أن يمتاز كلّ واحد من الشيئين بصاحبه فإنّ توقف امتياز الطائر على الولود وامتياز الولود على الطائر ليس بدور ، إذ الممتنع توقف ذات كلّ منهما على ذات الآخر أو توقّف امتياز كلّ منهما على امتياز الآخر ، وأما توقّف امتياز كلّ منهما على نفس الآخر فلا يلزم منه محذور كما سيجيء [٣] في حال المتضايفين .

(١) بل المادة الثانيه المصورة بالصور الملحوقة للواحق مميز ومخصص للحدوث حتى لا يلزم التخصيص بلا مخصص فاذا لم يكف المادة للتميز بمجردها فكيف يكفي للتشخص س ر ٠ .

(٢) ليس المراد بوضع ما اواين ماوغيرهما مما جعلوها مشخصة المفهوم الكلي او الفرد المنتشر من الوضع مثلا اذ معلوم أن ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية والمفهوم المنضم حاله حال المنضم اليه في أن كلا منهما من حيث هو لا كلي ولا جزئي بل مفهوم الوضع من حيث التحقق والوجود لكن لا من حيث التحقق في ضمن فرد معين منه لتبدله مع بقاء الشخص بل من حيث الوجود و التحقق في ضمن الاوضاع الواردة على الشخص في جميع زمان وجوده كمرض المزاج الشخصى كما سيأتي ثم هذا الوضع الكذائي المأخوذ من حيث الوجود ليس مشخصا حقيقيا بمعنى ما به يمتنع صدق الماهية على كثيرين لان وجود الوضع مثلا مشخص لنفسه لا لذى الوضع بل مشخص بمعنى امارة التشخص ولازمه وكاشفه س ر ٠ .

(٣) فان معرفة كل منهما مع معرفة الاخر و ليست متوقفة عليها بل متوقفة على ذات الاخر بل على السبب الموقع للارتباط بينهما ولو توهم دور بين الامتيازين او بين المعرفتين كان دوراً معياً . س ر ٠ .

بحث و تعقيب

قد أورد على قولهم أنّ الشيئين من نوع واحد يمتاز أحدهما عن الآخر إن اتحد المحل بالزمان بأنّ الزمان نفسه إذا كان مقدار الحركة الفلك فمحله جسم واحد فبماذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر.

والجواب أنّ التميز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها فإنّ المسمّى بالزمان حقيقة متجددة متصرّمة وليست له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدّد، فالسؤال بأنه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا، وبم امتاز أحدهما عن الاخر مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع إلى مثل أن يقال لم صار الفلك فلكاً فإنّ يوم كذا لا هويّة له سوى كونه متقدماً على يوم كذا و متميزاً عنه كما أنّ تقدم الاثنين على الثلاثة طبعاً و امتيازه عنها ليس إلّا بنفس كونه إثنين و يتضح ذلك إتضاحاً شديداً بأنّ امتياز ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته، لأنها مع قطع النظر عن الأمور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه، فقد علم أنّ التميز عن المشاركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة، و ما وجد في كلام الشيخ من أنه ليس شيء من المقولات يتشخص (١) بذاته إلّا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مطلقاً مع وحدة الزمان، فإنه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان إلّا بالوضع كما أنه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع إلّا بالزمان، وأما امتياز كلّ وضع عن وضع كالقعود (٢) عن القيام

(١) لما وجب أن يكون المشخص متشخصاً بذاته بمقتضى قولهم: الشيء مالم يتشخص لم يشخص قال الشيخ: يتشخص بذاته ولما كان التشخص بالوجود الحقيقي قال المصنف قدس سره: مراده الامتياز ولما كان حصره مقدوحاً بالزمان، فانه أيضاً متميز بذاته قال المصنف (قده) هذا مع وحدة الزمان ومع تعدد الزمان ووحدة الوضع انعكس الامر -س ره.

(٢) وكذا قعود عن قعود اذا المراد هو الوضع المقولي وهو الهيأة المعلولة للنسبتين أعني نسبة أجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة المجموع الى الخارج فان لكل موجود من موجودات هذا العالم مرتبة في الترتيب الذي لاجسامها ليست للاخر وله نسبة الى الخارج ليست لغيره كما في ذوات الاوضاع اللازمة والمفارقة من الافلاك والفلكيات والعناصر والعنصريات من أشخاص الاوضاع وانواعها -س ره.

فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار ، من أنه متا يحصل بنفس حقائقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في واجب الوجود ، وقد يكون بلوازم الذات كالشمس ، فان الوضع هناك من لوازمها ، وقد يكون بعارض لاحق في أوّل الوجود ، وقد بيّن إنه من باب الوضع والزمان لاغير ، وأما تشخص النفس فبا لعلاقة التي بينها وبين البدن ، وتشخّص القوى البدنيّة فبالبدن الذي هي فيه .

فصل (٣)

في انحاء التعين (١)

قد مضى أنّ تعين الشيء غير تشخصه إذ الأوّل أمر نسبي دون الثاني لأنه نحو وجود الشيء وهويّته لا غير ، فالتعين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه وهو قد يكون عين الذات كتعيّن الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره ، وكتعيّنات الماهيات الامكانية والمفهومات العقلية في الذهن ، فانها أيضاً عين ذواتها وقد يكون أمراً زائداً على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب من الأمّي بالكتابة وقد يكون لعدم حصول ذلك الامر له كامتياز الامّي من الكاتب بعدم الكتابة والأوّل لايخلو من أن يعتبر حصول هذا الأمر له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الأمر له كاعتبارنا حصول الكتابة لزيد مع قطع النّظر عن عدم حصول الخياطة له أو يعتبر حصوله مع عدم حصول غيره له ، فالتعيّن الزائد قد يكون وجودياً ، وقد يكون عدمياً ، وقد يكون مركباً منهما ، والنوع الواحد قد يجمع لجميع أنواع التعيّن ، فالانسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس . وبحصول صفة وجودية في فرد من أفراده يمتاز عن المتّصف بصفة أخرى وجودية ، كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهّار ، وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم عن الجهول ، ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة أخرى وبالعكس ، والتعينات الزائدة كلّها من لوازم (٢)

---

(١) كما أن التشخص الحقيقى عين الوجود مصداقاً ومساوقه مفهوما كذلك التعين عين الامتياز والتميز مصداقاً ومساوق مفهوماً - س ره - .

(٢) اى التميز من أحكام الوجود ومستدعيه ولاميز في الاعدام بماهى أعدام - س ره .

الوجودات حتى أنّ الأعدام المتمايزة بعضها عن بعض تمايزها أيضاً باعتبار وجوداتها في أذهان المعتبرين لها أو باعتبار وجودات ملكاتها لأنّ لها ذوات متمايزة بذواتها أو بصفاتها والحق (١) أنّ التميز بالصفات الزائدة يرجع في الحقيقة إلى تميّز تلك الصفات، وتميّزها يكون بنفسها لا بصفة أُخرى وإلّا لزم التسلسل المستحيل فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بأمر زايد على المتميز إلّا بالعرض.

فصل (٤)

في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع

إنّ الماهية (٢) قد تؤخذ بشرط لا شيء بأن يتصوّر معناها بشرط أن يكون

---

(١) أي في كل موضع حصل تميز بمميزات وتكثر بمكثرات، ففي الحقيقة تلك المميزات متميزة وتلك المكثرات متكثرة لا ذلك الموضع لا بالعرض وما بالعرض فيه صحة السلب فاذا تكثر وتميز البياض مثلا بالموضوعات و الازمنة والجهات فهذه هي المتكثرات المتميزات لا البياض الا بالعرض ولا تميز ولا كثرة في صرف ذات ذلك البياض -سره-.

(٢) يجب أن يتنبه على أن الحمل المتحقق بين النوع وبين الجنس و الفصل بأخذ الماهية لا بشرط أو بشرط شيء انما هو في مرتبة الذات وهي الماهية من حيث هي المرفوع عنها جميع المحمولات الخارجة عن الذات حتى الوجود و سائر لوازم الماهية فليس الحمل الا اوليا كقولنا الانسان انسان، والانسان حيوان، والانسان ناطق، اذ لا تحقق للوجود الخارجي فيهذه المرتبة حتى يستقيم الحمل الشائع ولا يستلزم ذلك كون الحمل بين الجنس والفصل حملا اوليا لان دخولهما في ذات النوع غير دخول أحدهما في ذات الاخر فلو دخل الفصل في حد الجنس انقلب المقسم مقوما هذا خلف، ولو دخل الجنس في حد الفصل أدى ذلك الى تكرر الجنس في حد الفصل الى غير النهاية لانه يحتاج فيه الى فصل يقسمه ويحصله و هو داخل في حده أعني حد فصل الفصل و هلم جراً فكل من الجنس والفصل خارج عن حد الاخر زائد عليه والحمل بينهما شائع، و لذا ذكر القوم أن الجنس عرض عام للفصل و الفصل خاصة بالنسبة الى الجنس ومن هنا يظهر أن الجنس مرتبة ابهام النوع والفصل مرتبة تحصله والنوع هو النوع وحده مرتبة تفصيله و يتفرع عليه أن كلا من الجنس والفصل بالنسبة الى النوع عينه وانما يسميان جزئين منه لوقوعهما جزئين في الحد وقد نبه المصنف (ره) *

ذلك المعنى وحده بحيث يكون كلُّ ما يقارنه زائداً عليه فيكون جزءاً لذلك المجموع مادة له [١] متقدماً عليه في الوجودين ، فيمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود . وقد يؤخذ لا بشرط شيء بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده ، والماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصّلة بنفسها في الواقع بل يكون [٢] أمراً محتملا للمقولية على أشياء مختلفة الماهيات ، وإنما يتحصّل

☼ في ذيل كلامه بقوله : وانما يقال للجنس والفصل جزءا (الخ) ومنه يظهر أيضاً ان الماهية الجنسية من حيث هي جنس لاحكم لها و انما الحكم للفصل لان الحكم يستتبع تعينا في موضوعه و لاتعين للجنس لابهامه ، نعم يمكن أن يكون له بعض الاحكام من جهة كونه نوعاً متوسطاً وسيتعرض ره لهذا المعنى تفصيلا- ط مد .

(١) لايخلو عن مسامحة فانما هو مادة بالنسبة الى الجزء الاخر الذى هو الصورة، و أما بالنسبة الى المجموع من المادة و الصورة فانما هو علة مادية و كان من حق العبارة أن يقال مادة فيه- ط مد

(٢) فالجنس بما هو جنس لا يمكن للعقل الاشارة اليه بنحو الاستقلال الا على انه كان الامر الدائر المردد بين الماهيات التامة التي هي الانواع . ولواخذ ناما في العقل كان مادة عقلية، والفصل صورة عقلية فلم يكونا جنساً وفصلا . و الى هذا أشار الشيخ في الشفا بقوله فبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون جنسا يكون كالمجهول بعد لا يدرى انه على أى صورة و كم صورة يشمل، ويطلب النفس تحصيل ذلك لانه لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل الى آخر ما افاده فلكون الجنس فانيا في الفصول متحداً بها يحمل على الكثرة المختلفة الحقايق بخلاف النوع فانه لكونه طبيعة محصلة يحمل على الكثرة المتفقة الحقايق. اعلم أن المراد بعدم تحصل ذات الجنس عدم تحصله وجود ألان وجوده في الحقيقة وجودات ، هي وجودات الفصول المقسمة و ابهام ماهية من حيث التحقق وليس المراد ابهام ماهية من حيث المفهوم لان مفهومها متعين ، وليس تعين مفهومها بما هو مفهوم بالفصل و الا لكان المقسم مقوما و ليس المراد بالابهام عدم تمامية ماهية حيث انه بعض الماهية فان الفصل ايضاً بعض الماهية و هذا لك أظهر في اجناس البسائط كالكم و الكيف فان في المركبات الخارجية يختلط عليك لحاظ مادية أجناسها و لحاظ جنسيتها و لا اختصاص لا بها مها الوجودى بالعين فانها في العقل الداخلى والخارجي هكذا واذا اخذها العقل فقط فهو حكمها بما هي مفهومات أو بما هي مأخوذات مواداً عقلية- س ره .

بما ينضاف إليه فيتخصص به وتصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنساً والمنضاف إليه الّذي قوّمه و جعله أحد تلك الأشياء فصلاً. وقد تكون متحصلة في ذاتها غير متحصلة [١] باعتبار انضياف اُمور إليها يجعلها كلّ و احد منها إحدى الحقائق المتأصّلة كالأنواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل شخص [٢] واحد من نوع كهيولى عالم العناصر ، ومن هذا [٣] نشأ اختلافهم في كون وحدتها نوعيّة أو شخصية ، ولامعنى للتنازع لأنها في حدّ ذاتها نوع منحصر في شخص، وإذا اُخذت لابشرط شيء حصل لها إبهام جنسي بالقياس إلى الصور المنوّعة المنضافة إليها فالحيوان مثلاً إذا أخذ بشرط أن لايكون معه شيء و إن اقترن به ناطق مثلا صار المجموع شيئاً مركباً من الحيوان والناطق ، ولايقال له حيوان كان مادة، وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصاً ومتحصلا به كان نوعاً، وان أخذ لابشرط أن يكون معه شيء وأن لايكون كان جنساً. فالحيوان الأوّل جزء الإنسان متقدم عليه في الوجود، والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الأول إيضاً فيكون محمولاً ولايكون جزءاً، وإنما يقال للجنس أو الفصل جزء من النوع لأنّ كلاً منهما يقع جزءاً من حدّه ضرورة إنه لابدّ للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس ، فبهذا الإعتبار يكون مقدماً على النوع في العقل بالطبع ، و أما بحسب الخارج فيكون متأخراً عنه لأنّه مالم يوجد الإنسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمّه وغيره ، وشيء يخصّه ويحصّله ويصيّره هو هو بالفعل ، هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفاء وفيه أبحاث :

---

(١) اي لا انها متحصلة بانضياف الفصول كماقبله ـ س ره .

(٢) كل نوع من الانواع المتأصلة له فرد نوري عقلي له اعتناء بسائر افراد نوعه المادية الا الهيولى و الزمان و الحركة لكونها خاصة العالم الجسماني الظلماني ـ س ره

(٣) بل من كون وحدتها وحدة شخصية مبهمة لان لها مراتب كحصص الكلي ولذلك بين ماء الكيزان الموزع عليها من الحبرة وماء الحبرة مناسبة ليست هي بينه وبين ماء البحر ولذلك يقال هذه من ماء الحبرة و لايقال ماء البحر مع أن الهيولى واحدة بالعدد وقد قرروا هذا في مبحث الهيولى فالظلمة ذات وجوه كالنور لكن تلك من فرط الضعف والفقدان وهذا من فرط القوة والوجدان وعنت الوجوه للحي القيوم ـ س ره .

الأول أنّ مورد القسمة هو الماهية المطلقة وهي ليست إلّا المأخوذة لابشرط شيء فيلزم من تقسيمها إلى المأخوذة لا بشرط شيء و إلى غيرها تقسيم الشيء إلى نفسه و إلى غيره.

والجواب [1] ان المقسم وان كانت الماهية المطلقة إلّا أنّ العقل ينظر إليها لامن حيث كونها مطلقة، ويقسّمها [2] إلى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار، و إليها معتبرة بالنحوين الآخرين، فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا و القسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق، و لاشك أنّ الأوّل أعم من الثاني.

الثاني أن المفهوم من المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو أن لايقارنه شيء أصلا زائداً كان أو غير زائد، و حينئذ يكون القول بكونه جزءاً متضمناً لماهو زائد عليه تناقضاً، لأنّ المراد هو أن لايدخل فيه غيره على ماصرّح به الشيخ حيث قال: إذا أخذنا الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا، ويشترط أنه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضمّ إليه معنى غير هذا مثل حس أو تغذ أو غير ذلك كان معنى خارجاً عنه فالجسم مادة.

والجواب إنّ المراد من المأخوذ وحده كونه كذلك، بحسب الذات والماهية أي لايحتاج في تتميم ذاته إلى شيء آخر حتى لو انضم إليه شيء صار ماهية أُخرى غير الأولى، فهي في حدّ نفسها كاملة تامّة، بخلاف المأخوذ لابشرط فانه ماهية ناقصة يحتاج إلى تمام، ولاينافي ذلك كونه جزءاً له ولما يزيد عليه لأنّ المجموع ماهية أُخرى.

الثالث أنه جعل غير المبهم من أقسام المأخوذ بلاشرط شيء، وصرّح أخيراً

---

(١) فهذا نظير مطلق الوجود المنقسم الى الوجود المطلق والمقيد في هذا العلم و مطلق الماء المنقسم الى المطلق والمضاف في الفقه، و مطلق المفعول المنقسم الى المطلق وبه وله وفيه ومعه في النحو ونحو ذلك - س ره.

(٢) وفي نسخة وتقسيمها الى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار واليهما.

بأنه مأخوذ بشرط شيء .

والجواب إنّ [١] مبناه على أنّ الأوّل أعمّ من الثاني فلامنافاة .

الرابع إنّ النوع هو مجموع الجنس والفصل وجعله عبارة عن المتحصّل بما انضاف إليه والمأخوذ بشرط شيء تسامح ، فالجسم مثلا ليس نفسه تصير باضافة النفس والحسّاسية والمتحرّكية نوعاً بل الجسم مع مجموع هذه الأمور نوع حيواني .

والجواب إنه مبني على أنّ الجنس والفصل و النوع واحد بالذات ، وحقيقة الكلام إنّ المأخوذ لابشرط شيء إذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين مايقارنه من جهة والاتّحاد من جهة كان [٢] ذاتياً محمولا ، وإذا اعتبر بحسب محض الاتّحاد كان نوعاً ، وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء .

الخامس إنّ المادّة إذا كانت من الأجزاء الخارجية فمن أين يلزم تقدّمها في الوجود العقلي .

والجواب [٣] إنّ ذلك من جهة أنّ [٤] تصور النوع كالانسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ، ومعروض الجنسية والجزئية شيء واحد هو ماهية الحيوان ، والتغاير إنّما هو

(١) ان قلت : فيلزم جعل القسم قسيماً و بالعكس ، قلت : الا عية بحسب الا عتبار فان المأخوذ بشرط شيء باعتبار يؤخذ لا بشرط باعتبار آخر ، فالقسيمية باعتبار و القسية باعتبار فجعله عبارة (الخ) حيث جعل المشروط نوعاً في قوله واذا اخذ بشرط أن يكون مع الناطق الخ وفي قوله والثاني نفسه - س‌ره .

(٢) اى يكون ذاتياً بحسب المغايرة ومحمولا من جهة الاتحاد فافهم ، أما اذا اعتبر من جهة الاتحاد لاغير فلا يلاحظ حينئذ كونه ذاتياً فلا ضير في التعبير عنه حينئذ بما يعبر به عن النوع فافهم - س‌ره .

(٣) الاولى أن يقال أن المادة بما هي مادة متقدمة في الوجود العقلي أيضاً لان تصور البيت مسبوق بتصور السقف والجدران ، وتصور الانسان مسبوق بتصور النفس والبدن ، و لا سيما بناءاً على تجويز التحديد لا جزاء الخارجية كما جوز الشيخ - س‌ره .

(٤) وبعبارة اخرى الابهام الذى يعرض الجنس من حيث التحصلات النوعية التي هى الفصول انما هو ابهام للجنس بالقياس الى ما في الانواع من المتحصل ، واما في نفسه فهو نوع تحصل للجنس وبهذا النظر يعود الجنس مادة و جزءاً - ط مد

بحسب اعتباره في الأوّل لابشرط شيء وفي الثاني بشرط لا شيء.

السادس إنّ ماهو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لاموجوداً فيمقدّماً عليه.

والجواب (١) إنّ الجسم الذي هو مادّة النفس موجود اخر غير الجسم المحمول على ما حصّل من انضمام النفس إليها أعني المجموع، فهاهنا جسمان موجودان أحدهما جزء للآخر، وهكذا في كلّ نوع مركب تركيباً طبيعياً.

السابع إنه كما أنّ الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع فكذلك النوع يحتمل أن يكون أحد الأشخاص فكيف جعل الأوّل مبهماً غير متحصّل والثاني متحصّلا غير مبهم.

والجواب أنّ العبرة بحال الماهيّات والحقائق الكلّية من حيث كونها معقولة فالإبهام و عدمه بالقياس (٢) إلى الاشارة العقلية: فالجنس مبهم لأنه ماهية ناقصة يحتاج إلى متمم بخلاف النوع فانه ماهية كاملة لم يبق له تحصل منتظر لاباعتبار الوجود الخارجي و قبولها الاشارة الحسّية و ذلك إنما يحصل بالأعراض الخاصّة إما إضافات فقط كشخصيات الأمور البسيطة من الصور و الأعراض فإنّ تشخصها بحصولها في محالّها أو أحوال زائدة على الإضافات فمع التحفظ على هذا الفرق لاريب لأحد في عروض الإبهام والتحصل للنوع بالقياس إلى العوارض الّتي هي لوازم و علامات للتشخص فيجري فيها، بل في كلّ كلي سواء كان ذاتياً أو عرضياً الاعتبارات الثلاثة المذكورة، فماهية الفصل إذا أُخذت بشرط لا شيء فهي جزء

---

(١) فالاشتباه نشأ من خلط الجسم بالمعنى الذى هو به مادة مع الجسم بالمعنى الذى هو جنس ـ س ره

(٢) هذا على مذهب المشائين، و أما على طريق الاشراقيين القائلين بالمثل النورية فالتحصيل للنوع مجرداً عن العوارض المادية هو في عالم ارباب الانواع بخلاف الجنس اذليس في عالم المفارقات أرباب الاجناس ـ س ره.

وصورة وإذا أُخذت لابشرط شيء فهي محمول [1] وفصل ، وإذا أخذت مع مايتقوم بها فهي عين النوع وماهية العرض أيضاً عرض وعرضي و مجموع حاصل منهما جميعاً بالإعتبارات الثلاثة ، والفرق بين المجموعين أن الأوّل ماهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني ، فانه ماهية اعتبارية ،والأولى أن يسمى ماهية النوع المأخوذة بالإعتبار الأوّل موضوعاً بدل المادة وكذا ماهية الجنس المأخوذة كذلك بالقياس إلى العوارض دون الفصول ، لأنّ المحلّ المتقوم بما يحل فيه مادة له و المستغني عما يحلّ فيه موضوع له فشيء واحد يجوز أن يكون مادة وموضوعاً بالقياس إلى شيئين.

تكملة : ولما علمت أنّ الطبيعة الجنسية ماهية مبهمة ناقصة تحتاج في حدّ حقيقتها إلى فصل، فلايتصور أن يحتاج إلى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه في بعضها فلو تحصّل دون فصل فتكون مستغنية بحسب الماهية ، وقد فرض الافتقار إليه بنفس الماهية ، فالحقائق البسيطة يستحيل أن يزول فصلها عن طبيعة جنسها إلى بدل لأنه إذا زال الافتقار إلى الفصل فبقيت (فيبقى خ ل) الطبيعة محصلة دونه فما كانت طبيعة جنسية فعلم أنّ الافتقار إلى الفصل ليس [2] لمجرد التمييز لأنه يحصل بالعوارض أيضاً بل لكون الماهية في حدّ ذاتها ناقصة يحتاج إلى تمام فلا يجوز التقوّم بالفصل موضع و بعدمه

---

(١) فالفصل لابشرط بالنسبة الى الجزء الاخر الذى في الحد و هو الجنس ، كما أن الجنس لابشرط بالنسبة اليه وكلاهما يحملان على الحد التام وعلى نفسهما وان كانا يختلفان بالابهام و التحصيل اذاقيس أحدهما الى الاخر فانما ذلك باقتضاء من نفسهما فحكم اللابشرطية انما هو الاتحاد وصحة الحمل واما الابهام والتحصيل فهولازم ذاتهما لاغير - ط مد.

(٢) المراد بالتميز التميز بحسب الوجود الخارجي و معلوم أنه يحصل بالاعراض المفارقة أيضاً وان الفصل انما يحتاج اليه الجنس في مقام تنوت الذات دون الوجود الخارجي هذا ، وأما ما ذكره أهل المنطق ان الفصل شأنه تميز الشيء عما عداه وانه يقع في جواب اى شيء هو في ذاته فانما يعنون به التميز في مرتبة الماهية اى بتحصيل ماهية الجنس لافي مرحلة الوجود الخارجي - ط مد.

في موضع آخر إلاّ بحسب الاعتبار العقلي ، فإنّ المأخوذ بشرط لا من الماهية الجنسية نوع عقلي .

وممّا يجب أن يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات الخارجيه و بينه في البسائط ، فإنّ الجنس في المركبات الخارجية يمكن أن يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعاً حقيقياً لا بفصل من الفصول بل بنفس طبيعته و ذلك لأنّ جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار أنه مجرد جوهر متكمّم غير داخل فيه شيء آخر كالانسانية والفرسية و غير ذلك إذ هو بهذا المعنى متفق الحقيقة في الأجسام غير مختلف بشيء داخل بل بأمور تنضاف إليه من خارج ، وهو بهذا المعنى لا يصدق على الإنسان والفرس وغيرهما من النظائر لأنها مركبة منه ومن شيء آخر بل تكون مادة لها فيكون الجسم نوعاً محصّلا في الواقع ، لأنّ حقيقته قد تمّت وتحصّلت بحسب الواقع وإلّا لما أمكن أن ينتقل الجسم من الجمادية إلى الحيوانية والنباتية بل إنما يكون جنساً بمعنى أنه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط أن لا يكون غير هذا أو يكون وإذا أخذ هكذا فكونه ذا حس أو تغذ لا يلزم أن يكون خارجاً عنه لاحقاً به إذ يصدق على الحسّاس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية أنها جوهر ذو أقطار ثلاثة وإن لم يصدق عليها أنها جوهر ذو أقطار ثلاثة فقط. وأما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن أن يقرّر لها ذات إلاّ أن ينوّع بالفصول، ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما يوجد[1] في الخارج جسمية وصورة أخرى غير الجسمية يكون الإنسان حاصلاً منهما . وما نقل[2] عنهم إنّ الجنس والفصل مطلقاً جعلهما واحد وجعل الجسم

(١) اى موجودان مرتبان لا متكافئان اذ لا صورة جسمية بلا صورة نوعية فالصورتان مرتبتان كالهيولى والصورة بناءاً على التركيب الانضمامى ، و اما اللونية والمفرقية فليس لهما وجودان ولو مرتبين ، ولهذا كان العرض بسيطاً خارجياً - س ره .

(٢) اى حتى في المركبات الخارجية ولو باعتبار اخذهما بشرط لا ولهذا قال : لو كان صحيحاً - س ره .

بعينه جعل الحيوان لوكان صحيحاً يكون المراد منه أنّ الجنس باعتبار جنسيته وإبهامه ليس جعله غير جعل أحد من الفصول ، وأما باعتبار طبيعته من حيث هي فوجوده غير وجود الفصل.

وما قيل (١) : من أنّ الحيوان إذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسمية أُخرى . غير صحيح كيف ولا بدّ من مادّة باقية يتوارد عليها الصور والأعراض سواء كان جسماً بسيطاً أو هيولى ، وتلك المادة هي الجنس القاصي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته كما كانت و إن زالت عنها حيثية كونها بدناً أو جسماً حيوانياً ،وأما أنّ هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية أُخرى فهو قريب من مجازفات أصحاب الطفرة والتفكيك واستحالة بقاء الأعراض.

فائدة ربما يقرع سمعك في الكتب ما قد يحكم على الطبايع العامة إنه إن وجب تخصصها بأحد الجزئيات فلا يوجد بغيرها وإن أُمكن فلحوقها (٢) بها لعلة.

فاعلم أنّ ذلك إنما يستصح إذا كانت الطبيعة مما لها صورة في الأعيان أمامثل اللونيّة للبياض والسواد فلا يقال : إن اقتضت التخصص بالبياض لكان كلّ لون بياضاً و إن لم يقتض فكون اللون بياضاً يكون لعلّة لأنّ اللونية بما هي لونية ليست لها صورة في الأعيان متميزة عن مفرقية البصر حتى يشار إليها بكونها كذا أو كذا بل إذا كانت طبيعة كالجسمية أو الهيولى مما لها تحقق في الأعيان فتخصصها بالنارية أو الفلكية أو بعض الهيئات كالحركة والتحيز والاستدارة وغيرها لو كان للجسمية لما صحّ وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة أو الهيئة وإلّا فلا بد هناك من علّة زائدة على الجسمية فلا مانع من بقاء مادّة يتوارد الصور والأعراض عليها .

---

(١) مغالطة نشأت من الاشتباه بين معنيي الجسم المذكورين ـ سره .

(٢) الاولى لحوقه بها كما لا يخفى سره.

فصل (٥)

في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحاده مع الجنس

إنّ مايذكر في التعاريف بازاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية ، فالحسّاس والمتحرّك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان[(١)] بل فصله كونه ذا نفس دراكة متحركة وليست الدراكية والمتحركية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه ، لكنّ الانسان ربما يضطرّ لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية أولعدم وضع الأسامي لها إلى الانحراف عنها إلى اللوازم والعلامات، فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم[(٢)] المتقوّم بالانفعال الشعوري أو الاضافة الادراكية وإلّا لزم تقوّم الشيء من المقولات المتباينة وقد تحقّق عندهم أنّ الشيء الوحداني لا يندرج تحت مقولتين إلّا بالعرض بل الفصل الحقيقة هو الّذي له مبدأ هذه الأمور ،وهكذا في نظائره فكلّ معنى إذا اعتبر معه معنى آخر فان كان ممّا يغايره بحسب التحصّل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضاً خارجاً عنه ، و إن كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام و التحصل كان فصلا قال الشيخ في إلهيات الشفاء : العقل قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى

(١) بشرط أن لا يفهم الاضافة من كلمة ذا وتخللها لتصحيح الحمل، ثم اذا لم يكونا فصلين فلايلزم فصلان في مرتبة واحدة لواحد بل يلزم لازمان لفصل واحد هو النفس الحيوانية ، والحاصل أن الفصل الحقيقي الذي هو مقوم للحقيقة العينية وعلة لتحصل الجنس في الخارج ليس ذلك المفهوم و لا المصداق الذي هو الصورة المحسوسة الكيفية ولا الانفعال ولا الاضافة بل هو النفس الملزومة لهذا الاعراض - س ره

(٢) كيف وذاتي الشيء مايثبت له مع قطع النظر عن جميع ماعداه والانفعال والاضافة تنشئان للشيء بملاحظة الغير على أن الانفعال عرض والاضافة أضعف الاعراض ، والصورة المحسوسة كيفية فالجوهر كيف يتقوم بالعرض ؟ ولو كان الاحساس بالانشاء كما هو رأى المصنف فان يفعل ايضاً عرض - س ره .

نفسه أشياء كثيرة كلّ واحدة منها ذلك المعنى في الوجود فينضمّ إليه معنى آخر يعين وجوده بأن يكون ذلك المعنى متضمّناً [1] فيه وإنما يكون آخر من حيث التعين والإبهام لا في الوجود انتهى.

بحث و تحصيل: قد ذهب بعض الناس إلى نفي الأجزاء العقلية في البسائط وأرجعها إلى اللوازم بأن يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختصّ هو الفصل ، و حيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة في أمر عرضي بلاجهة جامعة فيها مصحّحة لعروضه ، و كان متحاشياً عن تجويز انتزاع أمر واحد من نفس حقائق متخالفة ارتكب القول بأنّ الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصّة لها في الواقع ، لكنّ [2] الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الاختصاص والمسمّى بالفصل من اللازم المتيقن الاختصاص.

وفيه من التكلّف ما لايخفى على أحد ، وبناء ما أوقعه في ذلك هو ماربما يتوهم أنّ السواد مثلا اذا فصّلناه إلى اللون و قابض البصر فان طابق كلّ منهما نفس السواد فلا فرق بينهما ثمّ إذا طابقت اللونية نفس السواد فهي تطابق بعينها نفس البياض أيضاً فيلزم كون السواد والبياض شيئاً واحداً ، وإن طابقها أحدهما وطابق الآخر شيئاً آخر فيكون السواد أحدهما فقط ، وإن طابق كلّ منهما شيئاً من السواد غير ما

---

(١) فالفصل يتضمن الجنس بالقوة لا ملتزم بالقوة فافهم ـ ره.

(٢) هؤلاء لم يتفطنوا بأنه اذا كان منشأ انتزاع اللون مشكوك الاختصاص كان اللون ايضاً مشكوكاً مع أنه لا يحتمل الاختصاص بالسواد مثلا عند العقل الا أن يقال اللون له مراتب كل منها لازم لعرض مخصوص غير متيقن الا ختصاص به و يجوز انتزاع مفهوم واحد من مختصات مشكوكة الاختصاص ، فيكون اللون كالحرارة على ما يقال انها ليست لازماً مشتركاً فان الحرارة التريضية والاسطقسية وغيرهما متخالفة بالنوع ، وكالنور حيث ان نور الشمس يوجب ابصار الاعشى بخلاف غيره وحينئذ التكلف ان الاختلاف في اللون ليس الا ما هو بالفصول و انه على الحكيم أن يوقن بالا ختصاص أو الاشتراك ـ س ره.

طابقه الآخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطاً فيه هذا خلف فعلم أنّ الأجناس و الفصول فى البسائط أمور اعتبارية فالسواد مثلا وجوه فى النفس كما هو في العين فلا ذاتي له بوجه من الوجوه .

ووجه اندفاعه مالوّح اليه من أنّ المعاني الّتى كلّ منها ماهية كاملة متحصلة إذا أخذت من نفس ماهية لوجب كون المأخوذ منها تلك المعاني من الحقائق المركبة وكلّ متحصل يتحد مع متحصّل آخر يكون متحداً مع متحصّل ثالث يتحد الأول مع الثالث أيضاً ، و أمّا اذا كانت المعاني المأخوذة عنها بعضها ناقصاً في ذاته أو باعتبار أخذه مبهماً وبعضها بخلاف ذلك ويكون اقتران بعضها إلى بعض كاقتران قوّة إلى ضعف أو كمال إلى نقص إلى غير ذلك من العبارات ، فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا الماهية المبهمة إذا اتحدت مع كلّ واحد من الاشياء وتحصّلت بها لا يوجب اتحاد تلك الأشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الإنسان والفرس مع تباينهما .

توضيح الكلام أن الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقائق منها ماينتزع من حقيقة بحسب حالها في الواقع ، ومنها ماينتزع منها باعتبار ملاحظة العقل بأن يتصوّر العقل المعنى الّذي هو مخلوط في نفس الأمر بالأمور المحصّلة ومتحد معها غير مخلوط ولا متحداً بل أمراً مبهماً ويضمّ إليه المعاني المخصوصة ، و هذا الانضمام ليس كانضمام شيء محصّل بشيء محصّل حتى يكونا شيئين متميّزين في نفس الأمر وقد حصل بانضمامهما شيء ثالث كاتحاد المادة بالصورة بل كانضمام شيء إلى شيء لاتميز بينهما إلاّ بحسب التعين والإبهام فالأوّل يقتضي التركيب في الواقع ، والثاني يقتضيه في اعتبار العقل وإن كان ذلك الاعتبار اعتباراً صادقاً بحسب مرتبة من الواقع.

فإن قلت : اذا أخذ كلّ واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس ماهية بسيطة ثم اعتبر باعتبار يكونان بها مادّة وصورة فكان كلّ منهما متحصّلا فيكون

الانضمام بينهما انضمام متحصّل بمتحصل فيلزم من ذلك أن يكون المأخوذ منه مركباً خارجياً ، بناءاً على أنّ الأمور المتباينة لايطابق ذاتاً أحدية.

قلت : أخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كلٌّ منهما أمراً متحصّلا حتى يكون الجنس مادة عقيلة والفصل صورة عقيلة . و بالجملة صيرورة البسيط بحيث يكون مركباً من مادة و صورة إنما هو بمجرد (١) وضع العقل لاغير ، إذلا تركيب هناك بهذا الوجه أصلا بل ذلك أمر يفرضه العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع .

فإن قلت : الحد عين المحدود فكيف يتصوّر أن يكون المحدود نوعاً بسيطاً لاتركيب فيه أصلا إلّا بمجرد فرض العقل والحد مركباً من معان متعددة كلٌّ منها غير الاخر.

قلت : مقام (٢) الحدّ مقام تفصيل المعاني المأخوذة من نفس ذات وملاحظتها

(١) اى اعتبارى ولكن من الاعتبارات النفس الامرية لاكانياب الاغوال والا لكان التركيب العقلى فى البسائط الفرضية جهلا مركبا ، فالتحقيق أن التركيب العقلى لها من الامور الواقعية لان الماهيات تحصل بأنفسها فى العقل ولها أكوان و برزات فالتركيب فى ذاتها فى موطن الذهن وجودى بعينه ، فقوله : غير مطابق للواقع أى للخارج . وايضاً التركيب بهذا الوجه اى من المتحصل والمتحصل غير مطابق لنفس الامر ، وأما التركيب من لامتحصل ومتحصل ومن مبهم ومعين فهو مطابق لنفس الامر فحصل التوفيق بينه وبين ما مر انه صادق بحسب مرتبة من الواقع ـ سره .

(٢) ان قلت : هذا لايجدى نفعاً لان الكلام فى أنه اذا كان الشيء أمراً بسيطاً كيف يتحقق التركيب العقلى ؟ وتعدد المعانى انتزاعى صرف . قلت : سيأتى فى تتمة الكلام فى العلة والمعلول قريباً من الخوض فى ذكر أذواق العرفاء ان لهذه المعانى صوراً متمايزة عند العقل يحصله عن الشخص بحسب استعدادات يعرض للعقل بحسب التنبه لمشاركات أقل أو أكثر و مباينات له فانتظر ، و بالجملة فى كيفية التركيب من الاجزاء العقلية أقوال كما نقلها المحقق الشريف بعد اتفاقهم على تعددها فى العقل: أحدها أنها متعددة فى العين ذاتاً ووجوداً وهو سخيف . وثانيها أنها متعددة ذاتاً لاوجوداً بناءاً على تقدم الماهيه على الوجود بالتجوهر☆

فرداً فرداً ، ومقام المحدود إجمال تلك المعاني ، فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود وإن كان الحد والمحدود شيئاً واحداً بالذات ، لما علمت من كيفية أخذ المعاني من ذات بسيطة.

فصل (٦)

في كيفية تقوم الجنس بالفصل

هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لايمكن تقوّم أحدهما بالاخر وجوداً بل بحسب [1] التحليل العقل الماهية النوعية إلى

☆والسؤال مدفوع على هذا القول . وثالثها انها واحدة في العين ذاتاً ووجوداً والسؤال به أغلق والجواب كما علمت . و ستعلم من أخذها بالاعتبارات النفس الامريه فمحط فائدة جوابه قدس سره قوله : لما علمت (الخ) والتأدية بصيغة الماضي لانه علم من مطاوى كلماته السابقة أيضاً و المصنف قدس سره لا يرتضي بشيء من هذه الاقوال بل اختار قولا رابعاً هو أيضاً مفهوم من كلام المحقق الشريف وهو انه ليس في الخارج الا نحو من الوجود ينتزع من العقل لاجل مشاركات أقل أو أكثر مفاهيم ذاتية أو عرضية كما سيأتي ، وعليه ينزل قوله قدس سره ان الفصل نحو من الوجود و انما خصص ذلك بالفصل لان الجنس مستهلك في الفصل وشيئية النوع به س‍ره .

(١) ان قلت : ان لم يحللها العقل كان محض الاتحاد فلاعلية وان حللها كانا مادة وصورة فالصورة كانت علة لا الفصل . قلت : قد أشار الى جوابه بقوله جزئين عقليين فهاهنا شق ثالث هو أن لايكون محض التغاير كما في المادة والصورة ولا محض الاتحاد كما في الخارج بل يكون ذا حظ من الجانبين كما قال قدس سره : عند ذكر الابحاث على الشيخ ، وحقيقة الكلام ان المأخوذ لابشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير (الخ) فارجع ، وهذا نظير الشبهة المشهورة في اكتساب المجهولات حيث يجاب عنها بان المطلوب ليس مجهولا مطلقاً بل مجهول من وجه و معلوم من وجه فيكر المشكك راجعاً ان الوجه المجهول لايمكن طلبه لمحالية طلب المجهول المطلوب ، وكذا الوجه المعلوم لمحالية تحصيل الحاصل . والتحقيق انهما ليسا مطلوبين اثنين بل شيء واحد ذو وجهين ، والمغالطة نشأت من تنزيل الاعتبارين لواحد منزلة شيئين متأصلين ، ولنا أن نعكس الامر ونقول العلية بحسب الخارج كما هو وظيفة الحكيم الباحث عما في الاعيان ، فان الفصل الطبيعي هو الصورة والجنس الطبيعي هو المادة☆

جزئين عقليين، و حكمه بعلّية أحدهما للآخر، ضرورة احتياج أجزاء ماهية واحدة بعضها إلى بعض، والمحتاج إليه والعلّة (١) لا يكون إلّا الجزء الفصلي لاستحالة أن يكون الجزء الجنسي علّة لوجود الجزء الفصلي و إلّا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له، فيكون الشيء الواحد مختلفاً متقابلاً هذا ممتنع، فبقي أن يكون الجزء الفصلي علّة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقسماً للطبيعة الجنسية المطلقة وعلّة للقدر الّذي هو حصة النوع، و جزء للمجموع الحاصل منه ومما يتميز به عن غيره.

وهم و تنبيه: ربما يتوهم أحد أنّ الناطق مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسماً له، و إن كان علّة للحيوان المخصوص فلابدّ وأن يفرض تخصصه أولا حتى يكون الناطق علّة له لكنّ ذلك الحيوان متى تخصص فقد دخل في الوجود و استغنى عن العلّة بوجوده والحلّ في ذلك أنّ الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس متقدم عليها، فسببية السبب (٢) ليس لأنّ المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد في مرتبة السبب بل

☆ والصورة شريكة العلة عندهم. ان قلت: فالعلية للصورة لا للفصل مثلا. قلت: قد تكرر منه ان ذات الجنس الطبيعي والمادة واحدة، كما أن ذات الفصل الطبيعي والصورة واحدة والتفاوت ليس الا باعتبار اخذهما لا بشرط و بشرط لا - سره.

(١) وفي المركبات الخارجية اذا اعتبر اتحاد الجنس والمادة والفصل والصورة، فالبيان أوسع اذ الصورة شريكة العلة للمادة، ويمكن اجراؤه في البسائط الخارجية بتعميم المادة والصورة ليشمل المادة والصورة العقليتين - سره.

(٢) الاوضح أن يقال: انه علة للحيوان المخصوص بنفس الفصل لا بتخصيص آخر قبله. واما ما ذكره قدس سره فبيانه ناظر الى قوله: فلا بد وأن يفرض تخصصه أو لا حتى يكون الناطق علة له فافاد أن علية الناطق ليست لان الحيوانية المعينة اقتضتها اذ لم توجد بعد ولم تتعين بل عليته أى ماهي حقيقة العلية و الخصوصية الخاصة اقتضتها و عينتها لانها متقدمة على معلوله وان كانت العلية الاضافية متأخرة عن الطرفين - سره.

لايجاب السبب وجوده ، فكذلك هاهنا ليس أنّ الحيوان بحيوانيته اقتضى أن يكون له فصل وإنما من قبله الحاجة المحضة من دون اقتضاء أمر معين لكنّ الناطقية اقتضى بحسب ذاتها أن يلزمها الحيوانية المعيّنة [١] المطلقة فالحاجة المطلقة إنماجاءت من قبل الحيوان ، وتعيّن [٢] المحتاج إليه إنماجاء من قبل الفصل ، و تعدّد العلل لمعلول واحد جنسي غير مستنكر لضعف الوحدة في الطبيعة الجنسية.

والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفطّنه بهذا الأصل حيث ذهل عنه [٣] حين أقام حجة على إثبات الهيولى وقد اهمل في اعماله ، وأعجب من ذلك أنه قال بعد ذكر تلك الحجة : وقد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا في شيء من مقدماته ، وخلاصة حجته المذكورة في إثبات الهيولى لجسمية الفلك أنّ جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون والفساد ، وسبب اللزوم إما نفس الجسمية أو أمر حال فيها أو مباين لها لكنّ الأول باطل وإلا لزم اشتراك الأجسام معها في المقدار والشكل المعين وكذا الثاني لأنّ الكلام في لزومه آت بعينه والثالث ايضاً لتساوى نسبة المباين إلى جميع الأجسام ، فبقي أن يكون لزوم التشكّل والتقدّر لجسمية الفلك بواسطة محلّ تلك الجسمية وهو المطلوب انتهى.

ولا يخفى ان الصورة المنوّعة للفلك الّتي هي مبدء فصله المقوّم لجنسه الّذي هو الجسم المطلق متقدم فى مرتبة الوجود على الجسمية ، فيكون علّة للزوم المقدار والشكل المختصين بالفلك ، ولايلزم شيء من المفاسد الّتي ذكرهاهناك فتفطّن

(١) ان كانت النسخ جميعاً هكذا فهو سهو من القلم والصواب المعينة ـ س ره.

(٢) الجار والمجرور ليس نائباً للفاعل بل المستتر العائد الى اللام الموصولة ـ س ره .

(٣) اى عن أن الفصل علة للجنس وان خصوصية الجنس انماجاءت من قبل الفصل حيث وضع الامام الجسم متحصلا وطالب علة تخصصه بالصورة المعينة والفصل المعين مع أن الجنس منغمر فى الفصل ولاتحصل له بدونه و كذا المادة فى الصورة ـ س ره .

فصل (٧)

في تحقيق اقتران الصورة بالمادة

إعلم أنّ الصورة قد يقال على الماهية النوعية وعلى (١) كلّ ماهية لشيء كيف كان، وعلى الحقيقة الّتي يقوم المحل (المادة خ‌ل) بها، وعلى الحقيقة الّتي يقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه، وعلى كمال للشيء مفارقاً عنه، ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالاتها جميعاً لوجدتها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل، ولأجل ذلك استتم قولهم صورة الشيء هي ماهيته الّتي بها هو ماهو، مع تعقيبه بقولهم ومادته هي حامل صورته وليس متناقضاً (٢).

(١) نوعاً كانت تلك الماهية أو جنساً أو فصلا ولاسيما اذا صارت في الذهن صورة عقلية بل حينئذ يجتمع اصطلاحان، ومن اطلاقها على النوع الطبيعي والجنس الطبيعي ما مر قبيل ذلك بورقة ان ما يحكم على الطبائع العامة أنه ان وجب تخصيصها بأحد جزئيات فلا يوجد لغيرها وان أمكن فلحوقه بها لعلة، فاعلم أنه فيباله صورة في الاعيان وهذا ما أشار اليه الشيخ بقوله : و يقال صورة لنوع الشيء و لجنسه و لفصله ولجميع ذلك ، و المراد بالحقيقة التي تقوم المادة الصورة الجسمية ، المراد بالمادة مادة المواد ، و بالحقيقة التي تقوم المحل الصورة النوعية ، وبالمحل الهيولى المجسمة ولم يستوف قدس سره جميع اطلاقات الصورة وان ذكرها في أواخر مباحث الجسم الطبيعي من الاعراض و الجواهر لارجاعها الى معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل ولا وجه له لاجزائه كذا في أقسام التقدم والقوة و الا مكان ونحوها اللهم الا أن يقال منظوره قدس سره ان اطلاق الصوره عليها بالا شتراك المعنوى لا اللفظى . وقال الشيخ في الهيات الشفاء : قد يقال صورة لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى، وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وحداني أو بالتركيب حتى يكون الحركات والاعراض صوراً، ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صوراً ويقال صورة لما يكمل به المادة وان لم تكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع، ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها، ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه و لفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضا انتهى - س‌ره .

(٢) توهم التناقض من جهة قولهم مادته فانه مشعر بانها جزء ماهيته سيما انها معربة ما يه و دفعه من جهة قولهم حاملة صورته التي هي ماهيته والحامل خارج - س‌ره.

وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي أنّ المادة في كلّ شيء أمر مبهم لاتحصّل له أصلا إلاّ باعتبار كونه قوة شيء مّا ، والصورة أمر محصّل بالفعل به يصير الشيء شيئاً ، مثلاً مادة السرير هي قِطَع الخشب لكن لامن حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصّلة ، فإنها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق وليست مادة لشيء أصلا بل ماديتها إنما هي من حيث كونها تصلح لأن يكون سريراً أو باباً أو كرسياً أو غير ذلك ، وتعصّيها و امتناعها عن قبول أشياء أخر ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لأجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة يمنعها عن التلبس بتلك الأشياء لأجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الأشياء . فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة كمال ، فمن جهة نقصها يستدعي كمالاً آخر ، ومن جهة كونها كمالاً يمتنع عن قبول كمال آخر ، ومن هاتين الجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة ، وكذا (لذا خل) نقول : حقيقة الخشب صورتها الخشبية ، ومادتها هي العناصر لامن حيث كونها أرضاً أو ماءاً أو غيرهما بل من حيث كونها مستعدّة بالامتزاج لأن يصير جماداً أو نباتاً أو حيواناً إلى غير ذلك من الأشياء المخصوصة دون غيرها لأجل العلّة التي ذكرناها ، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادة لامادة لها أصلا إذ لاتحصّل لها ولافعلية إلاّ كونها جوهراً مستعداً لأن يصير كلّ شيء بلاتخصص في ذاتها بواحد دون واحد ، لعدم كونها إلاّ فاقدا بلا محضاً وقوّة صرفة [1] و إلاّ يلزم الدور او التسلسل ، فهي مادة المواد وهيولي الهيوليات ، وكونها جوهراً لا يوجب تحصّلها إلاّ تحصّل الإبهام ، وكونها مستعدة لايقتضي فعليتها إلاّ فعلية القوة ، وإنما الفرق بينها وبين العدم إنّ العدم بما هو عدم لا تحصّل له أصلا حتى تحصّل الإبهام

---

(١) تكون متجوهرة كالعلم المتجوهر مثل علم النفس والعقل بذاتهما و الأ فان لم يكن الهيولى فاقدا بلا محضاً وقوة صرفة بل مقبولا أيضاً ولها فعلية مقابل القوة أيضاً يلزم الدور ان كان قابلها بعض مقبولاتها وقوتها بعض ماتقوى هي عليه ويلزم التسلسل ان كان غير ذلك مقدماً عليها وهلم جراً -س ره.

ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء بخلاف الهيولى الأولى إذ لها من جملة الأشياء هذا النحو من التحصّل والفعلية لاغير ، دون غيرها إلّا من جهتها ، فهي أخسّ الأشياء حقيقة وأضعفها وجوداً لوقوعها على حاشية الوجود ، ونزولها في صفّ نعال محفل الإفاضة والجود .

فبعد تمهيد هذه المقدمة يتفطّن اللبيب منها بأنّ كلّ حقيقة تركيبية فإنها إنما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لاما (١) هو منها بمنزلة المادة ، فإنّ المادة من حيث أنها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام والضعف إلى القوة ، وتقوّم الحقيقة ليس إلّا بالصّورة و إنما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها الغير المنفكّة عنها من الكمّ والكيف والأين وغيرها ، حتى لو أمكن وجود تلك الصورة مجرّدة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت أنّ المادة لاحقيقة لها اصلاً إلّا قوة حقيقة (الحقيقة خ ل) و قوة الحقيقة من حيث أنها قوة الحقيقة ليست حقيقة ، فالعالم عالم بالصورة العالمية لابمادتها ، والسرير سرير بهيئة المخصوصة لابخشبيته ، والإنسان إنسان بنفسه ألمدبّرة لابدنه ، والموجود موجود بوجوده لابماهيته ، فصورة العالم لو كانت مجرّدة لكانت عالماً ، والهيئة السّريرة لو تحقّقت بلاخشب لكانت سريراً ، و كذا نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن إنسان ، والوجود المجرّد عن الماهية موجود كالواجب تعالى واشير إلى ذلك بما قالوا : الانسان إذا أحاط بكيفية وجود الأشياء على ماهي عليه يصير عالماً معقولا مضاهياً للعالم الموجود وقيل : في الأشعار الحكمية .

(١) لان حقيقتها على ماعلمت المبهم الدائر بين هذا وذاك ، وأيضاً القوة والابهام ليسا بشيء فعلى وزيادة لفظ المنزلة في الموضعين باعتبار أن المراد المادة الاولى و الصورة الجسمية فالمواد والصور الاخر بمنزلتهما حتى البدن والنفس المجردة والوجود والماهية ففي العبارة تغليب - س ره .

ده بود آن نه دل که اندر وی گاو وخر باشد وضیاع وعقار

و من هذا السبيل تحقق وجه لما صار[1] إليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الأخير وحده ، مع أنّ الحد عندهم ليس لمجرد التنزيل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيته.

حكمة عرشية: قد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل[2] ومن إشارات سابقة في بعض الفصول الماضية أنّ مايتقوّم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواءاً كانت بسيطة أو مركبة ليس إلاّ مبدء الفصل الأخير لها وسائر الفصول والصور الّتي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والأسباب المعدّة لوجود الماهية الّتي هي عين الفصل الأخير (٣) بدون دخولها في

---

(١) لكن الحق خلافه فان كون الفصل الاخير كمال ذات الشيء متضمنا فيه جميع كمالاته الذاتية غير كونه تفضيلا لذاتياته وانما للحد مقام التفصيل لامجرد التضمن والجامعية ط ره .

(٢) ليس المراد بهان طرو الفصل الاخير يوجب خروج الاجناس والفصول السابقة عن كونها أجناساً وفصولا مقومة وانقلابها عن ذاتياتها فان ذلك من أفحش المحال بل المراد أن انتزاع الاجناس والفصول من المواد والصور السابقة على الصورة الاخيرة لايوجب بطلانها عن الشيء لو فرض مفارقة الصورة الاخيرة سائر المواد والصور و بقاؤها بدونها ، و ذلك لاشتمالها على فعلية الذات وحدها وللبحث ابتناء على القول بالحركة الجوهرية وان الانواع الجوهرية المركبة خارجاً انما تنتقل من نوع الى نوع باللبس بعد اللبس بحركة جوهرية اشتدادية وسيوافيك البحث مرة بعد مرة ـ ط مد .

(٣) لما فرغ من كون شيئية الشيء بالصورة لا بالمادة شرع في كون شيئية الشيء بالصورة الاخيرة لابالصور الاخر وبالفصل الاخير لا بالفصول الاخرى، و انها شرائط خارجة ومعدات خارجة لاشطور وأجزاء الا لحقائق آخر متفرقة أو لحقائق مترتبة في وجود واحد كوجود الانسان اذا أخذت بشرط لا أعني مواد وصوراً ، و قد ذكر قدس سره في هذه الحكمة العرشية مطالب عالية أربعة : أولها أن شيئية الشيء بالصورة الاخيرة فقط ، و ثانيها وهو لازم الاول أن لكل شيء صورة واحدة والبواقي فروعها ولايجوز صور متعددة لشيء واحد ، وثالثها أن الفصل نحو من الوجود اختياراً . الرابع الاقوال المذكورة سابقاً في الحاشية ورابعها وجود الكلي الطبيعي بنحو الاقتصاد و الوسط ـ س ر .

تقرّر ذاته وقوام حقيقته وإن كان كلّ منها مقوماً لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الإنسان بعضها مما يقوّم المادة الأولى لأجل كونها جسماً فقط كالصورة الامتدادية، وبعضها يقوّمها لأجل كونها جسماً نباتياً كقوى التغذية والتنمية والتوليد، وبعضها لأجل كونها حيواناً كمبدء الحس والحركة الإرادية وبعضها لأجل كونها إنساناً كمبدأ النطق، وكلّ من الصور السابقة معدّة لوجود الصورة اللاحقة ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها ويتقوّم بها في الوجود، فما كانت[1] من الأسباب والشرائط والمعدّات أولاً صارت أمثالها من القوى والتوابع والفروعات أخيراً، وتكون الصورة الأخيرة مبدءاً للجميع ورئيسها وهي الخوادم والشعب. وسينكشف من تلك الأصول ومما سيأتى إنّ حقيقة[2] الفصول وذواتها ليست إلّا الوجودات الخاصة للماهيات الّتي هي أشخاص حقيقية، فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلّية عامة أو خاصة، ومن عوارضه أيضاً كذلك و يحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمّى بالذاتيات، وما يحصل فيه لا من ذاته بل لأجل جهة اُخرى يسمّى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات أي متحد مع ما هو الموجود اتحاداً ذاتياً، والعرضي موجود بالعرض، اي متحد معه اتحاداً عرضياً، وليس هذا نفياً للكلي الطبيعي كما يظن[3] بل الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان

(١) يعنى لها حصول تعاقبى قبل حصول مبدء الفصل الاخير وحصول معه وحصول فيه، فالاول بنحو الاعداد والثانى بنحو الفرعية والثالث بنحو الانطواء والاندماج من غير تكثر فاشار قدس سره بفرعيتها وأصليته الى سر كون شيئية الشيء بالفصل الاخير والصورة الاخيرة و وهو كونه جامعاً وواجداً لها بنحو أعلى فلا بأس بفقدانها بنحو التكثر والتشتت -س ره.

(٢) اى الحقائق التى يترتب عليها آثار الاشياء فهى الاشياء بالحمل الصناعى وماهيات الاشياء أشياء بالحمل الاولى - ن ره.

(٣) نعم هذا نفي للكلى الطبيعى من حيث هو كلى طبيعى لا من حيث هو فافهم - ن ره.

ذاتياً بمعنى إنّ ماهو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج ، لا إنّ ذلك شيء وهو شيء آخر متميز عنه في الواقع .

فصل (٨)

في كيفية أخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة

الجنس مأخوذ في المركبات الخارجية[1] من المادة والفصل من الصورة وربما يتشكك فيقال الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما سيجيء وكلاهما جوهر عند أصحاب المعلّم الأول وأتباعه ، والمفهوم من ماهية النوعية جوهر ممتدّ في الجهات ، فليس أخذ مفهوم الجوهر عن المادة أولى من أخذه من الصورة ، لأن نسبته [٢] إليهما على السواء ، لأنّ كلاً منهما نوع من الجوهر فنقول : في تحقيق ذلك إنّ لكلّ واحدة من الهيولى والصورة ماهية بسيطة نوعية تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصّله ، ماهية نوعية ويقوّمه وجوداً وذلك هو مفهوم الجوهر ، والفصلان هما الاستعداد لأحدهما وامتداد للاخرى فكما [٣] أنّ الهيولى هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة

(١) وان عم المركب فليعمم المادة والصورة حتى يشملا العقليتين فمغايرة المأخوذ والمأخوذ منه بالاعتبار حينئذ في المركبات الخارجية أيضاً بالاعتبار فان الجنس الطبيعي مثلا عين المادة إلا ان المركبات الخارجية لما كان لها مواد و صور فالجنس العقلي مثلا مأخوذ والمادة الخارجية مأخوذ منها فالمغايرة حقيقية بهذا النحو ـ س ره .

(٢) يمكن أن يقال نعم ولكن للصورة وراء الجوهرية شيء آخر فعلي وليس للهيولى وراءها شيء فيكون نظير القوى الطبيعية حيث يسمى نباتية مع وجودها في الحيوان مثلا أيضاً اذ ليس للنبات وراءها شيء .

(٣) ان قلت : اذا كان كذلك لان شيئية الشيء بفصله و سيأتي أن الجنس منغمر في الفصل فان فيه فجوهرية الهيولى فانية في الاستعداد فلا يجوز جعل الجوهر في المركبات بازاء الهيولى . قلت : الفصل هنا ليس شيئاً فعلياً يصلح لانغمار شيء وفنائه فيه بل القضية هنا بالعكس ، فكأنه استثناء من القاعدة لا من باب التخصيص فيها بل من باب التخصص فانه اذا كان فصل وصورة هما من الفعليات كان الجنس فانياً في ذلك الفصل وشيئية الشيء كانت بتلك ☆

لأجل كونها ممتدة ، لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئاً من الأشياء المتحصّلة بل إنما لها استعداد الأشياء المتحصلة وقوتها ، فإذا نظرت إليها لم يبق منها عندك من التحصيل إلّا كونها جوهراً الّذي لا يوجب إلّا نحواً ضعيفاً من التحصّل غاية الضعف بخلاف الصورة ، فإنّ الجوهر متحد مع مفهوم الممتد ومنغمر فيه كما علمت من فناء الجنس في الفصل ، فالهيولى في الجسم ليس إلّا جوهراً محضاً له في الوجود قابلية التلبس بأيّة صورة وصفة كانت ، كما أنّ الجنس ليس له إلّا مفهوم الجوهر الممكن له في نفس ذاته الاتحاد بقيوده المنوّعة والمشخّصة والإمكان الإستعدادى في المادة بإزاء الإمكان الذاتي في الجنس ، وكذلك الصورة فيه هي الجسمية والاتصال ، كما أنّ الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد وهو أمر بسيط لايدخل فيه شيء لاعاماً ولاخاصاً على ماعليه المحققون حيث ذكروا إنّ ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع إليه الضمير الّذي يبرز فيه لاغير ، ويؤكّد ذلك قول الشيخ في الشفاء : وهو إنّ الفصل الّذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهراً أو كيفاً ، مثاله إنّ الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئاً (١) له نطق هو إنه جوهر أو عرض إلّا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذاالشيء إلّا جوهراً أوجسماً انتهى .

فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم مأخوذاً من الهيولى والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظائره من الحقائق التركيبية بأجزاء ماذكرناه فيه.

---

* الصورة وفي الهيولى كأنه لافصل ولاصورة فشيئيتها بالجنس كما أن شيئية العدد بالمادة اذلا صورة لكل مرتبة منه سوى المادة التي هي الوحدات ـ س ر ه .

(١) يعني أن الشيء العام لايحاذيه شيء حتى يعتبر في الناطق وينافي بساطة الفصل والشي الخاص موجود ولكنه جوهر أوعرض خاص كالكيف مثلا ، ولا يدل عليه الناطق نعم يعرف من خارج انه يصدق عليه الجوهر مثلا صدقاً عرضياً والجوهر بالذات خارج منه جنس أو مادة والجنس خارج من الفصل والمادة من الصورة ـ س ر ه .

ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام فاستمع لما (١) يتلى عليك من الأسرار ملتزماً (٢) صونه عن الأغيار الأشرار ، وهو إنّ الحكماء قد أطبقوا على أنّ الجنس بالقياس إلى فصله عرض لازم كما أنّ الفصل بالقياس إليه خاصة ، ثم ذكروا إنّ الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصّورة ، فيلزم (٣) من هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر

(١) وفيه سر عظيم اشير اليه من أنه اذا تحققت أن الجنس لازم خارج عن حقيقة الفصل والفصل الحقيقي حقيقة هو تمام الشيء والشيء انما صار شيئاً به لابغيره وغيره خارج عن حاق حقيقة الشيء حقيقة ، وقد قالوا ان الحد الاخير في الحد هو بعينه الحد الوسط في البرهان فالفصل الحقيقي هو حقيقة العلة والعلة الحقيقية فهو جل شأنه تمام الاشياء بنحو أعلى فافهم -س ره .

(٢) اذ بعد ماثبت أن الفصول من الفصل الاول في التركيب الاول الى الفصل الاخير في اى تركيب كان والصور من الصورة الاولى الى الصورة الاخيرة كلها وجود ولا ماهية لها جوهرية ولاعرضية ثبت أن العالم كله وجود ، وهذا مطلب شامخ كما يعلمه الحكيم الراسخ واذيترائى للاغيار مخالفة ماذكر من أن الفصل هو الوجود للكثير من قواعدهم منها كونه جزء الماهية ومن علل القوام ، ومنها كونه أحد الكليات الخمس ، و منها اكتناه الماهيات باجناسها وفصولها ، ومنها كونه مقولا في جواب أى وغير ذلك ولا مخالفة بالحقيقة اذ كلامه مبني على ارتضاء القول الرابع الذى سبق ذكره في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية ، هذا اذا جعلنا الفصل نحواً من الوجود كما هو التحقيق عنده ، وأما ان جعلناه ماهية بسيطة كما هو مذهب غيره فالوصية بصونه عن الاغيار لمخافة انه لعلهم لم يصلوا الى أن الماهية الامكانية الفصلية كيف لايكون جوهراً ولاعرضاً مع أن الدليل ساق اليه ، فان فصول الجواهر وان كانت ماهيات خاصة لايصدق الجوهر عليها صدق الجوهر الجنسي على نفسه وهو ظاهر ولاصدقه على نوعه والا لتركب الفصل وانما يصدق عليها صدقا عرضيا وكذا فصول الكيفيات لايصدق الكيف المطلق عليها صدقاً ذاتياً بل عرضياً وكذا في سائر المقولات وكون الماهية الامكانية اما جوهراً واما عرضاً لا يقتضى الاحملها مطلقاً لا الحمل بالذات فقط - س ره .

(٣) فيه أن اتحاد الجنس والفصل مع المادة و الصورة الخارجتين في الجوهر مع حكم العقل بالعروض بين الجنس والفصل في ظرفه لايستلزم سراية مافي ظرف العقل من الحكم الى الخارج ، فان الاحكام تختلف بحسب الظروف كما اختلف الحكم بصحة الحمل وعدمها باختلاف الظرفين وكما صح استغناء الصورة الاخيرة عن المواد والصور السابقة ☆

بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر إندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الّذي لايدخل في ماهيتها، ويلزم من هذا عدم كون الصور الجسمية وغيرها جوهراً بالمعنى المذكور فيه وإن صدق عليها معناه صدقاً عرضياً* ولا يلزم (١) من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات إندراجها تحت إحدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوّم نوع جوهري من العرض، فإنّ الماهيات (٢)

* واكتفاء النوع عن مادته اذا تجردت صورته مع استحالة ذلك بالنظر الى الاجزاء العقلية لان حمل الجنس والفصل على الحد اولى الى غير ذلك من الاحكام المختلفة، فالحق أن الوجه غير تام وان كان المطلوب صحيحاً بوجه ما مد.

(١) فهي وجودات وها هنا وان لم يصرح بكونها وجودات لكن قد مر التصريح بكون الفصول مطلقاً وجودات وسيفرع على هذه القاعدة في النكتة المشرقية ان العالم كله وجود. ان قلت: لا يلزم من عدم كونها جواهر ولا أعراضاً أن تكون وجودات اذ رب ممكن لايكون تحت مقولة من المقولات عندهم ومع هذا ليس وجوداً كالوحدة و النقطة والحركة ونحوها فليكن الفصول من هذا القبيل.

قلت: الشيء اما وجود واما ماهية فاذا لم يكن ماهية كان وجوداً، و الوجود اما غير محدود وغير متناه الشدة واما أنحاء خاصة والاول هو الواجب تعالى والثاني هو الممكن فلا يمكن أن لا يكون الشيء وجوداً ولا ماهية، والوحدة هي الوجود والنقطة عدمية والحركة أيضاً نحو وجود العالم الطبيعي كما حققه المصنف قدس سره بناءاً على الحركة الجوهرية هذا على مذاقه قدس سره ان الفصول وجودات وانه لا يمكن أن تكون ماهيات لاعتباريتها وعدم تحصلها فضلاً عن أن يكون محصلة للاجناس كما هو شأن الفصول وأما على مذاق غيره وهنا قد سلك كما يشير اليه قوله: وأما الماهيات البسيطة و يدل عليه قوله: ان النفس باعتبار وجودها في نفسها جوهر باعتبار كونها فصلاً وصورة للبدن ليست جوهراً، وقرينة المقابلة للطريقة الاخرى الاتية فهي ماهيات بسيطة ليست جواهراً ولا أعراضاً بالذات الا بالعرض كما ذكرنا سابقاً س ره.

(٢) كنفس الاجناس العالية التي هي ماهيات بسيطة غير مندرجة تحت نفسها لكن ظاهر ذيل كلامه و خاصة قوله أخيراً بل الاشياء ما يتصور بنفسها لا ببعضها الخ انه يريد بالماهيات البسيطة أمثال الوجود والوحدة والكثرة والتقدم والتأخر وفساده ظاهر فان هذه مفاهيم اعتبارية ذهنية غير ما هوية منتزعة من الماهيات في الاذهان والا كانت ماهيات معروضة ☆

البسيطة خارجاً وعقلاليست واقعة في ذاتها تحت شيء من الأجناس ، ولايقدح ذلك في حصر المقولات في العشر على ما أوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ، فإنّ المراد من انحصار الأشياء فيها إنّ كلّ ماله من الأشياء حدّ نوعيّ فهو منحصر في هذه المقولات بالذات ، ولا يجب أن يكون لكل شيء حدّ وإلّا يلزم الدور أوالتسلسل بل من الأشياء ما يتصوّر بنفسها لابحدّها كالوجود (١) و كثير من الوجدانيات .

فإن قلت: إنّ الإنسان مركّب من البدن الّذي هو مادته ونفسه الّتي هي صورته ، وقد برهن على جوهرية النفس وتجرّدها وبقائها بعدبوار البدن ببراهين قطعية كماستقف عليها إنشاءالله تعالى،وماذكرت في أمر الصورمن عدم جوهريتها فهو بعينه جار في النفس الناطقة لأنها صورة أيضاً ومبدء للفصل في حدّ الإنسان .

قلت : إنّ للنفس الإنسانية اعتبارين: اعتبار كونها صورة ونفساً ، و اعتبار كونها ذاتاً في نفسها ومناط الاعتبار الأول كون الشيء موجوداً لغيره ، ومناط الاعتبارالثاني كونه موجوداً في نفسه أعمّ من أن يكون موجوداً لنفسه أو لغيره ولمّا كانت الصورة الحالّة وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فالاعتباران فيها متحدبخلاف الصّورة المجرّدة فإنّ وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها

☆ للوجودين فكان للوجود وجود كل ذلك ظاهر الفساد ، فالاولى حمل كلامه على ما ذكرناه بنوع من التمحل و حمل آخر كلامه الذى يذكر فيه الوجود وكثيراً من الوجدانيات على مجردالتنظير - ط مد .

(١) فالفصل الحقيقي الذى هو الوجود الحقيقي ليس بجوهر ولا عرض كما سبق فالاشياء كلها هالكة مضمحلة فانية في الوجود ، والوجود هوالحقيقة الحقة الواحدة بالوحدة الحقة ، و هو هو لاهو الا هو شهدالله انه لااله الا هو فالتعينات مرتبةعن حقيقة الوجود وظهورهابضرب من المجاز والتبعية هوالاول والاخروالظاهروالباطن وهي مرآة ظهوره ، والمرآة بماهي مرآة فانية في المتجلي فيها فلاحجاب بينه وبينك الا عينك فارفع بماهو همك حتى يظهر لك ما هوالمهم- نوره .

بناءً على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران ، ويتغاير بحسبهما الوجودان ، ولهذا زوال الصورة الحالّة عن المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة ، فإنّ وجودها للمادة وإن استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادّة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين .

إذا تقرّر هذا فنقول : كون الشيء واقعاً تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعاً باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات ، فالنفس الإنسانية وإن كانت بحسب ذاتها جوهراً وبحسب نفسيّتها مضافاً لكن بحسب كونها جزءاً للجسم باعتبار وصورة مقوّمة لوجوده باعتبار آخر لا يجب أن يكون جوهراً كما في سائر صور المادية على ما علمت ، فكون النفس جوهراً مجرّداً وان كان حقاً لكنّ كونها مقوّمة لوجود الجسم صادقاً عليها وعلى الجسم بالمعنى الّذي هو باعتباره مادة الجسم بالمعنى الّذي هو باعتباره جنس ، ليس باعتبار كونها ذاتاً جوهرية منفردة ، فإنّ كونها حقيقة أحديّة شيء ، وكونها حالاً من أحوال البدن شيء آخر ، نظير ذلك ما يقال في دفع ما يرد على قاعدة الحكماء : إنّ كلّ حادث يسبقه استعداد مادة من الانتقاض (١) بالنفوس المجردة الحادثة كما هو رأي المعلّم الأول : وهو إنّ البدن الإنساني لما استدعى باستعداده الخاص صورة مدبّرة له متصرفة فيه أي أمراً موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفيّاض وجود ما شيء يكون مصدراً للتدابير الإنسية والأفاعيل البشرية ، وهذا لا يمكن إلّا أن يكون ذاتاً مجرّدة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه

(١) فانه كيف يكون وجود جوهر مفارق مرهوناً باستعداد خاص ووقت خاص مع تساوي نسبته الى كل الاوقات وتجرده عن المواد ؟ وأيضاً المستعد له لا بد أن يكون حالاً من أحوال المستعد متصلاً به والمستعد مستكملاً بذلك المستعد له والمفارق مباين الذات عن المواد والاجسام فكيف يكون حالاً لها ؟ وهذا يرد على كل من قال بتجرد النفس مع حدوثها حتى على المصنف قدس سره القائل بروحانيتها في البقاء ، نعم لا يرد على الافلاطونيين القائلين بقدم النفس وسيأتي التفصيل في سفر النفس انشاء الله تعالى - س ره .

حقيقة النفس لامن حيث [١] أنّ البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن ، فالبدن استدعى بمزاجه الخاص أمراً مادياً لكنّ جود المبدء الفيّاض اقتضى ذاتاً قدسية ، وكما أنّ الشيء الواحد يكون جوهراً وعرضاً باعتبارين كما مرّ فكذلك قد يكون أمر واحد ، مجرداً ومادياً باعتبارين ، فالنفس الإنسانية مجردة ذاتاً مادية فعلا ، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به ، وأما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ [٢] وجودها جود المبدأ الواهب لاغير ، فلا يسبقها من تلك الحيثية إستعداد البدن ولا يلزمها الإقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلّا بالعرض ، فهذا ماذكرته في دفع ذلك الإيراد على تلك القاعدة فانظر إليه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه لايخلو عن غموض ، ويمكن تأويل مانقل عن أفلاطون الإلهي في باب قدم النفس إليه بوجه لطيف .

---

(١) أي بالذات وان استدعاها بالعرض ، وبهذا يتصحح حدوث ذاتها المجردة واستعداد المادة لها والا فان كان حصول ذاتها بذاتها يكفي فيه وجود المبدء و امكانها الذاتي يلزم القدم ــ س ره .

(٢) ليس المراد ان منشأ وجودها هاهنا وفي الزمان هو الوجود ، أما أولا فلان وجودها هاهنا ليس الا هذا الوجود المادى الفعل ومقام الطبع منها لا الذات القدسية .

تو بزرگى ودر آينه كوچك تنمائى .

واما ثانياً فلانه لولم يشترط استعداد المادة هنا و جاز الوجود بمجرد الجود لاعطى النفس الناطقة للنملة ، فالمراد أن البدن استدعى شيئاً مادى الفعل ، وانه متصل بالمنبع الذى هو ذاته وباطن ذاته وهو العقل الفعال الذى وجوده بمجرد الجود والامكان الذاتى الذى في ماهيته ، فان العقول بمجرد امكانها الذاتي توجد من غير حاجة الى امكان استعدادى أو شرط آخر وقوله : ويمكن تأويل مانقل عن أفلاطون يرشدك اليه لانه يصرح في سفر النفس ان مراده بقدم النفس قدم العقل الكلى الذى هو باطن ذات النفس كما قال : لايلحقها شيء من مثالب الماديات . وفي قوله الا بالعرض اشارة الى أنه لما كان حقيقة النفس وهى رقيقة المتصلة به وهى شرق وبرق منه فحدوث هذه المرتبة كأنه حدوث ذاتها ومسبوقية هذه بالاستعداد كأنه مسبوقية الاصل ، وهذا هو الغرض الذى أشار اليه ـ س ره .

طريقة أخرى ثمّ (١) إنك (٢) لو تأمّلت في أصولنا السابقة ، وتذكّرت ما بيّنه الشيخ المتألّه السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراق ، وإنية صرفة وذلك في التلويحات ، والمآل واحد إذا لظهور عين الفعلية والوجود ، وقد بين بالأصول الإشراقية كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل ، وليس الإختلاف بين أفرادها بأمر ذاتي بل إنما هو بمجرد الكمال والنقص في أصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت أنّ الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وإن كانت وجوداتها لا في موضوع ، فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فإنّ لها عمقاً عظيماً ذهل عنه جمهور القوم ، وبمراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك تستعرض لك فيها .

نكتة مشرقية : لعلك قد تفطنت مما تلوناه عليك سابقاً ولاحقاً بأنّ العالم كلّه وجود والوجود كلّه نور ، والنور العارض (٣) نور على نور ، فانظر إلى البدن الإنساني كيف يكون من حيث اشتماله على الصور والقوى

---

(١) لما كان مناط الجواب السابق التزام جوهرية النفس بحسب وجودها الذاتي وهو على مذاق القوم القائلين بأن للنفس ماهية بل العقول أيضاً عندهم ذوات ماهيات جوهرية مخالفة بالنوع أشار الى طريقة اخرى هي مذاق نفسه ونظرائه كالشيخ المتأله صاحب الاشراق من أن العقول والنفوس أنوار ساذجة بلا ظلمة ، و وجودات بلا ماهية فليست جواهر لا لانها دون الجوهرية بل لانها فوق الجوهرية ـ س ره .

(٢) سيأتي انشاء الله تعالى ان الوجود الامكاني الجاري فيه حكم العلية والمعلولية لا يخلو عن ماهية عقلية كما قيل : كل ممكن فهو زوج تركيبي ، وكيف يمكن للعقل أن يحكم بالامكان على ما لا ماهية له ؛ والامكان بمعنى استواء النسبة الى الوجود والعدم من لوازم الماهية وان كان الامكان بمعنى الفقر من لوازم الوجود الامكاني ـ ط مد.

(٣) ليس المراد بالنور العارض ما هو مصطلح الا شراقيين حيث أطلقوا الانوار العرضية وأرادوا بها الانوار الحسية كأشعة الكواكب والسرج ونحوها ، وان كانت هي أيضاً متحدة عندهم مع الانوار الحقيقية كالانوار القاهرة والانوار الاسفهبدية الفلكية والارضية اذ لا يليق أن يقال انه نور على نور بل المراد به الصفات الوجودية التي هي عوارضه مفهوماً ☆

التي هي مبادي الأفاعيل معكسر الجنود النفس النورية الإسفهبدية في عالم الأضداد و محلا لأنوارها وآثارها ، وتلك القوى والآلات مع أمير جيشها جميعاً وجودات صرفة وأنوار محضة كسرج متفاوتة في النور مترتبة بحسب النضد والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما يشاهد من عدم استقلال[١] الأنوار الضعيفة في مشهد النور القوي في التأثير والإنارة، فهكذا حكم عالم الوجود جميعاً في كونها أشعةً وأنواراً وأضواءاً للذات الأحدية الواجبية إذ الوجود كلّه من شروق نوره و لمعان ظهوره ، كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الّذي هو المثل الأعلى له في السموات والأرض إلاّ أنّ بين الأشعّتين فرقاً وهو إنّ أشعّة شمس العقل أحياء عاقلة ناطقة فعّالة ، وأشعة شمس الحس أعراض وأنوار لغيرها لالذاتها غير أحياء عاقلة فاعلة وسيأتيك تفصيل هذه الأحكام في مواضعها انشاء الله تعالى .

ذكر اجمالي : كلما كانت الصورة أشدّ فعلية وشرفاً ونورية كانت[٢] المادة القابلة لها أشدّ إنفعالا وخسّة وظلمة .

ذكر تفصيلي : الهيولى الأولى كما سيتضح منبع الخسّة ومركز دائرة الشر والوحشة ، تلك عجوزة شوهاء لم يصادفها نفس نورية إلاّ بعد تحليتها بحلل الصور الجسمية والنوعية ، وتنوّرها بنور القوي والكيفيات وخروجها

☆ لاوجوداً ، أو المراد بالعالم هو العالم الطبيعي حيث اثبت هو قدس سره نورية الصور النوعية بل الجسمية قبيل ذلك ، وبالنور العارض الانوار الاسفهبدية والانوار القاهرة السعودية على ما هو منعبه قدس سره من اتحاد النفس بالعقل الفعال موافقاً لبعض القدماء – س ر .

(١) كعدم استقلال الكواكب بالانارة في مشهد نور الشمس في النهار – س ر .

(٢) وذلك لان القابل لابد أن يكون خالياً عن المقبول ، واذا كان المقبول فيه كل الفعليات كان القابل عن الجميع خالياً وفيه بازائها أعدام وقوى ، ولهذا خلق الانسان من ضعف ومادته اضعف شيء وأخسه – س ر .

عن صرافة قوتها وسذاجة وحشتها وظلمتها ، وحيث تحقّق أنّ مبدء تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلّق النفس هي النفس بتأييد المبدأ الأعلى فإذا انقطع تعلّق النفس عنها وانبتّ فيضان ما يفيض عليها من القوى والكيفيات الّتي كانت ألبستها وحللها صارت كأنها راجعة إلى صرافة هيوليتها المعرّاة عن كلّ حلية وصفة في نفسها فأصبحت معرضاً للانمحاق والتلاشي موحشة للطبع مستكرهة عليه كما يشاهد من استيحاش الإنسان عن رؤية أجساد الأموات الإنسانية وانقباضه عن الانفراد بميت سيّما في الليل المظلم .

فصل (٩)

في تحقيق الصور والمثل الافلاطونية

قد نسب إلى أفلاطون الالهي إنه قال في كثير من أقاويله موافقاً لأستاذه سُقراط : إنّ للموجودات صور مجردة في عالم الإله [١] وربما يسمّيها المُثل الالهية ، وإنها لاتدثر ولاتفسد ولكنها باقية وإنّ الّذي يدثر ويفسد إنما هي الموجودات الّتي هي كائنة .

قال الشيخ في الهيات الشفاء :ظنّ قوم إنّ القسمة [٢] توجب وجود شيئين في كلّ شيء كإنسانين [٣] في معنى الإنسانية إنسان فاسد محسوس وإنسان معقول

(١) عبر عن عالم الاله عالم الجبروت لانها من صقع الربوبية وأحكام الوجود عليها غالبة وأحكام الامكان فيها مستهلكة .

(٢) القسمة العقلية توجب وجود شيئين في كل شيء مستقل جوهري اذ سيأتي أن لارب نوع عندهم للعرض ولارب جنس ولا للجزء الشيء مطلقاً كالرجل والجناح ونحوهما ـ س ره .

(٣) وقولهم هذا كقولهم الانسان منه قار ومنه سيال ، والاين منه قار ومنه سيال وكذا في الكيف والوضع وغيرهما ، والمراد بمعنى الانسانية هو الكلي الطبيعي الصادق على الانسان والسيال ، والانسان الثابت المعبر عنه بآدم الاول في كلام مولانا وسيدنا علي (ع) .

مفارق أبدي لايتغيّر، وجعلوا لكلّ واحد منهما وجوداً، فسموا [١] الوجود المفارق وجوداً مثالياً، و جعلوا لكلّ واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة وإياها[٢] يتلقى العقل إذكان المعقول شيئاًلايفسد، وكلّ محسوس من هذه فهو فاسد وجعلها [٣] العلوم والبراهين تنحو نحو هذه وإياها تتناول. وكان المعروف بأفلاطون ومعلّمه سقراط يفرّطان في هذا الرأي، ويقولان إنّ للإنسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيها الأشخاص ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد، فهوإذن المعنى المعقول المفارق انتهى. ونحن بعون الله و توفيقه نذكر أوّلا وجوه ما قيل في تأويل كلامه، و ما يقدح به في كلّ من وجوه التأويل، ثم ماهوالحقّ عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل.

فنقول: قد أوّل الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية [٤] المجرّدة عن اللواحق لكلّ شيء القابلة للمتقابلات، ولا شك إنّ أفلاطون الّذي أحد تلاميذه المعلّم الأول مع جلالة شأنه أجلّ من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود، أو بين اعتبار الماهية لابشرط

(١) وجه التسمية أمران: أحدهما أنأرباب الانواع مثالات لما فوقها كاسمائه تعالى، وصور أسمائه كالانسان اللاهوتي مثلا، والاخر أنها أمثلة لمادونها من أفراد الانواع الطبيعية ـ س ره

(٢) هذه المثل الالهية ينال العقل حين ادراكه للكليات كما مر في مبحث الوجود الذهني أن ادراك الكليات مشاهدة النفس المثل النورية ولكن عن بعيد ـ س ره.

(٣) اعتقدوا أن العلوم الكلية والبراهين اليقينيه تؤم نحوهذه و تنالها اذ المقدمات الكلية تقام على الكلي والجزئي لايكون مكتسباً، وعلى الامر الدائم لا الداثر والزائل، وهذه المثل وأحوالها هي الكليات الوجودية الدائمة التي تنال بالحدود والرسوم والبراهين ذواتها وصفاتها ولكن مراتب النيل متفاوتة ـ س ره.

(٤) ليس المراد الماهية المجردة المصطلحة اذلا وجود لها ولو في الذهن، بل المجرد في مرتبة ذاتها يعني ماهية المطلقة ـ س ره.

اقتران شيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران ، أو الخلط (١) بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد والوجود حتى يلزم من كون الإنسانية واحداً بالمعنى كونها واحداً بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين ، والجهل بأنّ الإنسان إذا لم يكن في حدّ ذاته شيئاً من العوارض كالوحدة والكثرة .لزم أن يكون القول بأنّ الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبديّ ، أو غير ذلك ممّا هو مباين لحدّه قولا منافضاً ، أو الظن (٢) بأنّ قولنا الإنسان يوجد دائماً معناه إنّ إنسانية واحدة بعينها باقية ، كيف والتفرقة بين هذه الأمور والتمييز بين معانيها ممّا لا يخفى على المتوسطين من أولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلا عن أولئك العظماء .

وقال المعلّم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي أفلاطون وأرسطو : إنه إشارة إلى أنّ للموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لاتتبدّل ولا تتغير ، و بيّن ذلك بعض (٣) المتأخرين حيث قال : إنّ في عالم الحس شيئاً محسوساً مثل الإنسان مع مادته وعوارضه المخصوصة ، وهذا هو الإنسان الطبيعي ، ولا شك في أن يتحقق شيء هو الإنسان منظوراً إلى ذاته من حيث هو هو غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة

(١) هذا على سبيل ارخاء العنان والتنزل فان بناء كلامه الاول على مجرد الماهية فى المرتبة عن جميع الاشياء التي منها الوحدة ولو بالمعنى و بالعموم و بناء كلامه هذا على اتصافها بالوحدة ولكن الوحدة بالعموم لا بالعدد - س ره .

(٢) يلزم أن يظن افلاطون أن معنى قولهم الماهية المطلقة من الانسان مثلا موجودة دائماً أنها واحدة بالعدد باقية دائماً حيث يقول : ان الانسان العقلي أبدى غير داثر ويريد به الماهية المطلقة على زعم الشيخ مع أن معناه أنها باقية بتعاقب الاشخاص لان نسبة الكلي الطبيعي الى أشخاصه نسبة الاباء الى الاولاد لا نسبة اب واحد اليهم فهو متحد باشخاصه وجوداً فوجوده وجودات بالحقيقة - س ره .

(٣) ولا يخفى أن فى كلام ذلك البعض اضطراباً حيث خلط بين الكلي الطبيعي والكلي العقلي لان بعض الاحكام التي ذكرها يناسب الطبيعي كقوله منظوراً الى ذاته وكالحمل لانه وظيفة نفس الطبيعة والمفهوم كالتجرد عن التجرد والاطلاق ، وكقوله يلزم أن يكون التشخص عارضاً خارجيا فان قولهم بأن التشخص هذية الماهية و تعينها ليس امراً ينضم ☆

والكثرة وغيرهما من الأعراض الزائدة، على الإنسانية ، وهو المعنى الّذي يحمل على كثيرين من زيد وعمرو ، والإنسان المجرّد عن العوارض الخارجية المتشخصة بالتشخصات العقلية ، فحين يحمل العقل الإنسان علي زيد و عمر الفت لامحالة إلى معنى مجرّد من العوارض الغريبة حتى إنه مجرّد عن التجرد والإطلاق فهذا المعنى له وجود لامحالة ، فاما أن يكون ذلك الوجود في الخارج أو في العقل وعلى الأول لزم أن يكون المشخص عارضاً خارجياً مؤخراً عن الماهية في الوجود فتعيّن الثاني وهو كونه موجوداً في العقل متشخصاً بتشخص عقلي بحيث يمكن أن يلتفت إليه بدون الالتفات إلى تشخصه ، وهذا المعنى جوهر لحمله على الجواهر حملا اتحادياً فيثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر ماهيات الموجودات الخارجية ، وهذا هو بعينه مذهب أفلاطون .

فان قيل : المشهور إنّ أفلاطون أثبت الجواهر العقلية في الأعيان بحيث هي ماهيات كلّيات للأفراد الخارجية .

قلت : لعلّ مراده بالأعيان العقول [1] فانها أعيان العالم الحسي، والعالم

☆ الي الماهية فهو عارض تحليلي لاخارجي انما هو في الطبيعي ، ولو أراد العقلي لقال لزم أن لايكون الكلي كلياً بل شخصياً وحينئذ يكون بيان ذلك البحث كبيان الشيخ وبعضها يناسب الكلي العقلي كقوله متشخص بالتشخصات العقلية . وقوله بانه موجود في العقل وهذا هو الاظهر فيحمل قوله: منظوراً الي ذاته على ذاته الموجودة بالوجود العقلي ، ويصح الحمل بأن الكلي العقلي حقيقة والافراد رقائقه ، والحقيقة هي الرقائق بنحو أعلي والتجرد عن التجرد والإطلاق باعتبار انهما وصف له ليسا في مقام ذاته البحتة . وأما لزوم العروض الخارجي في التشخص للعقلي حينئذ فلاينافي لزوم شيء آخر فهو أيضاً واقع من فرض وقوع الكلي العقلي بما هو كلي في الاعيان يعني الخارج وعلى هذا كان هذا البيان بياناً آخر غير بيان الشيخ بل يؤل الي ماذكره المصنف قدس سره من أن ادراك الكليات مشاهدة المثل عن بعيد ، ولكن تزييف المصنف قدس سره اياه ناظر الى أنه رمية من غير رام فانه جرى على لسان القائل من غير استشعار ، والى أنه يستقيم في وجود المثل لناولم يصحح وجودها في أنفسها لعدم قيام الكليات العقلية بذواتها بل بالنفوس س ر ه

(١) أي عقولنا وهذا ليس فيه استبعاد لان مافي عقولنا موجودات مجردة جمعية دائمة ☆

الحسي إنما هو ظل لها عنده انتهى كلامه . وهذا التأويل مستبعد جداً إذ المنقول عن أفلاطون والأقدمين وتشنيعات اللاحقين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على أنّ تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع ومحلّ وقد نقل عنه إنه قال : إني رأيت عند التجرد أفلاكاً نورية . وعن هرمس إنه كان يقول : إنّ ذاتاً روحانية القت إليّ المعارف فقلت: من أنت؟ قال أنا طباعك التام ، ولو لم يكن لكلماتهم دلالة صريحة على أنّ لكل نوع موجوداً مجرداً شخصياً في العالم الإبداعي لما شنعوا عليهم بما نقله الفارابي من أنه يجب من أقوالهم أن يكون في العقول[1] خطوط و سطوح ، وأفلاك ثم توجد حركات تلك الأفلاك والأدوار ، و أن يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون وأصوات مؤتلفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة وآخر معوجة وأشياء باردة وأشياء حارة ، وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة و كلّيات وجزويات ومواد وصور في شناعات أخر .

وقال شيخنا و سيّدنا و من إليه سندنا في العلوم ادام الله علاه و مجده في بعض كتبه[2] العقلية إنّ القضاء على ضربين مختلفين علمي وعيني ، و كما يصح أن يعنى به ظهور في العلم وتمثّل في العالم العقلي فكذلك يصحّ أن يعنى به وجود في الأعيان ، وعلّمناك إنه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لأنّ القضاء قرب القضاء والقدر وراء مالا يتناهى و لا يضيق عن الاحاطة بجملة مالا نهاية له مجملة و مفصّلة و هو و اسع عليم ، وإنّ ما يوجد في وعاء الدهر و يتمّ وجوده التدريجي بالفعل في أفق التغير ويبقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر بقاءً دهرياً لازمانياً ، فانه يجب أن يكون متناهي الكمية سواءاً كان في الآزال أو في الآباد ، وإنّ الماديات

* وهي أطوار لقولنا فهي بأن يكون موجودة أصيلة ذوات أظلة و الافراد الطبيعية ظلالا لها أولى ـ س ره .

(١) فيه نظر لانهم لايثبتون للاعراض أرباب أنواع ـ س ره .

(٢) هو الافق المبين ـ س ره .

ليست في القضاء أعني بحسب الوجود العيني في وعاء الدهر الوجودي عند رب القضاء والقدر ، متأخرة عن حصول موادها بل هي وموادها بحسب ذلك في درجة ، أحدة فلو سمعتنا نقول : إن الماديات إنما هي مادية في القدر وفي أفق الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر ، وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق ، فافقه أنا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو من الوجود لامفارقة المادة والانسلاخ عنها هناك حتى يصير المادي مجرداً باعتبار آخر ، وأحق مايسمى به الموجودات الزمانية بحسب وقوعها في القضاء العيني أي تحققها في وعاء الدهر: المثل العينية أو القضائية والصور الوجودية أو الدهرية ، وبحسب وقوعها في القدر أي حصولها في أفق الزمان الأعيان الكونية أو الكائنات القدرية فهذا سر مرموز الحكماء من أهل التحصيل ، وإني لست أظن بامام اليونانيين غير هذا السر إلا أن اتباع المعلم المشائية أساؤا به الظن ، واستناموا إلى ماسولته لهم أوهامهم ، وقصروا في الفحص (ووفروخ) ووقروا (وقرواخ) على وقيمتهم في المثل الأفلاطونية وعد مساويها فلم يكن اعتمالهم إلا لانطفاء نور الحكمة وتفاشي ديجور الظلمة انتهت عبارته .

وحاصلها إن جميع الماديات والزمانيات وإن كانت في أنفسها وبقياس بعضها إلى بعض مفتقرة إلى الأمكنة والأزمنة والأوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس إلى إحاطة علم الله تعالى إليها علماً إشراقياً شهودياً وانكشافاً تاماً وجودياً في درجة واحدة من الشهود والوجود ، لاسبق لبعضها على بعض من هذه الحيثية ، فلا تجدد ولازوال ولا حدوث لها في حضورها لدى الحق الأول ، فلا افتقار لها في هذا الشهود إلى استعدادات الهيولانية و أوضاع جسمانية ، فحكمها من هذه الجهة حكم المجردات عن الأمكنة والأزمنة ، فالأقدمون من الحكماء ماراموا بالمثل المفارقة إلا هذا المعنى دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات

الشنيعة المشهورة ، ولك [١] أن تقول : بعد تسليم إنّ الأشخاص الكائنة الّتي وجودها ليس إلّا وجوداً مادياً صحّ كونها مجردة باعتبار آخر لكن لاريب في أنها متعددة في وجوداتها ، والمنقول عن أفلاطونيين من أنّ لكلّ نوع جسماني فرداً مجرداً أبدياً دال على وحدتها كما يدلّ على تجرّدها ، كيف والتجرّد أيضاً مستلزم للوحدة كما برهن عليه . فحمل كلامهم على ذلك المعني في غاية البعد.

واوّل بعضهم المثل الأفلاطونية إلى الموجودات المعلّقة الّتي هي في عالم المثال ، وهو أيضاً غير صحيح لما سبق.

إما أولاً فلأنّ هؤلاء العظماء القائلين بالمثل والأشباح المعلّقة قائلون أيضاً بالمثل الأفلاطونية .

وإما ثانياً فلأنّ تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الأنوار العقلية وهذه الأشباح المعلّقة ذوات أوضاع جسمانية منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء وهي صور سوذورق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها . ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء ، وهي صور حسنة بهيّة بيض مرد كأمثال اللؤلؤ المكنون .

(١) الاولي أن يدفع هذا التأويل بان كلا من الانواع الطبيعية مأخوذة هكذا أى متدلية بالمبادى العالية ومتعلقة جميعاً بالحق المتعال انما هي مقام ظهور تلك المثل النورية لا مقام خفائها ، وقاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لما في القاعدة بنحو أبسط وأعلى فكلما أفاده السيد قدس سره من أن الموجودات العينية بما هي واقعة فى وعاء الدهر لها البقاء الدهرى والوحدة الحقيقية ، وانها المسلوب عنها أحكام المادة وأمثال ذلك مقبولة ولكنها بهذا الاعتبار يصح أن يقال لها انها قاعدة مخروط نورها وانها مقام ظهورها ومقام وحدتها في الكثرة لاغير مع أن لها مقام تنزه ومرتبة جمع جمع ومقام كثرة في وحدة أيضاً ، وهي في ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تجريد مجرد ، ومعراة بلا تعرية معر فلم يثبت ذواتها ، وهذه الماديات مأخوذة بنحو التدلي بالحق وان كانت دهريه ولكن وعاؤها اداني الدهر بخلاف ذوات تلك المثل النورية فان أوعية وجودها أعالي الدهر ، وأما ماذكره المصنف قدس سره في الدفع من أنه لاريب في أنها متعددة في وجوداتها فالسيد قدس سره ينادي بأنها بما هي مضافة الى المبدء الواحد واحدة ، ومن الكلمات المأثورة عن الحكماء ان الازمنة والزمانيات كالآن ، والامكنة والمكانيات كالنقطة بالنسبة الى المبادي العالية ـ س ره .

وذهب الشيخ المتألّه المتصب لأفلاطون ومعلّميه وحكماء الفرس موافقاً لهم إلى أنه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطة الفلكية والعنصرية ومركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربّه. وقد استدل على اثباتها بوجوه :

الاول (١) ما ذكره في المطارحات وهو أنّ القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولّدة أعراض إما على رأى الأوائل فلحلولها في محل كيف كان (٢) وإما على رأى (٣) المتأخرين فلحلولها في محل يستغني عنها لأنّ صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى وإلاّ لما صحّ وجود العناصر والممتزجات العنصرية وإذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى لزم أن يكون القوى الثلاثة المذكورة أعراضاً ، وإذا كانت هذه القوى أعراضاً فالحامل لها إما الروح البخاري أو الأعضاء فإن كان هو الروح الّذى هو دائم التحلل والتبدل فيتبدل القوى الحالّة بتبدل محالّها وإن كان الأعضاء ، وما من عضو منها إلاّ وللحرارة سواءاً كانت غريزية أو

(١) يرد على الوجه الاول والثاني من الوجوه الثلاثة ان المشاء لايأبون عن نسبة الحوادث التى فى عالم المادة الى الجوهر العقلى المفارق ، غير أن الجوهر المفارق متساوى النسبة الى الجميع فلابد فى وجود كل خصوصية من وجود مخصص تتم به العلية و تصدر به الخصوصية ، و لو كان المخصص أيضاً مفارقاً عاد المحذور فثبت لزوم وجود مخصص مادى يلزمه وجود الحادث بالضرورة ، وهذا هو المخصص المادى الذى تنسب الحوادث المادية اليه مع مشاركة الجواهر المفارق ولادليل على أزيد من ذلك ـ ط مد .

(٢) لان الحال و العرض عندهم متساويان ولذا قالو بعرضية الصور النوعية ـ س ره .

(٣) فيه نظر لان تقومها فى الوجود بدون القوى لايوجب العرضية لجواز الاحتياج فى التنوع ، والعرض هو الحال فى المحل المستغنى فى الوجود والنوعية جميعاً عن ذلك الحال ، ولذا قال المشاؤن بجوهرية الصور النوعية يرشدك الى ما ذكرناه قول الشيخ فى الهيات الشفاء الموجود على القسمين : أحدهما الموجود فى شىء آخر ذلك الشىء الاخر متحصل القوام والنوع وجوداً لا كوجود جزء منه من غير أن يصح مفارقته لذلك الشىء وهو الموجود فى موضوع . والثانى الموجود من غير أن يكون فى شىء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون فى موضوع ألبتة وهو الجوهر انتهى ـ س ره .

غريبة عنها عليها سلطنة ، فالأجسام النباتية لاشتمالها على رطوبة و حرارة شأنها تحليل الرطوبة ، فيتبدل أجزاؤها ويتحلّل دائماً ، فإذا بطل جزء من المحل بطل مافيه من القوة ، ويتبدل الباقي بوروده الوارد من الغذاء ، فالحافظ (١) للمزاج بالبدل والمستبقي زماناً يمتنع أن يكون هو القوة والأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم ، وكذا الحافظ والمستبقي له لايجوز أن يكون القوة والأجزاء الّتي ستحدث بعد ذلك ، لأنّ وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لايحفظ الأصل ولأنّ (٢) القوة النامية تحدث بسبب ايراد الوارد من الغذاء في المورد عليه خلَلا (خلالا خ) تستلزم (٣) تحريك الوارد وتحريك المورد عليه إلى جهات مختلفة ، ويسد بالغذاء مايحلل منه ويلصقه بالأجزاء المختلفة الماهيات والجهات ، فهذه الأفاعيل المختلفة مع مافيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيأت الحسنة والتخاطيط المستحسنة لايمكن صدورها عن طبيعة قوة لاإدراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان ، وما ظن أنّ للنبات نفساً مجردة مدبرة فليس بحق وإلّا لكانت ضائعة معطلة ممنوعة عن الكمال أبداً وذلك محال ، ثم القوة المسمّاة عندهم بالمصوّرة قوة بسيطة فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الأشخاص والأنواع ، و غير ذلك مما هو مذكور في كتب التشريح

---

(١) أقول الحافظ و المستبقي له انما هو القوة الباقية بقاءاً تدريجياً اتصالياً لانها زمانية لايمكن لها البقاء الدفعي وأثرها أيضاً له البقاء بهذا النحو - س ره .

(٢) اما عطف على مضمون الكلام السابق واما علة قبل المعلل ومعلله قوله : فهذه الافاعيل المختلفة الخ فهذا التعليل بمنزلة لما الرابطة - س ره .

(٣) أقول لو أحدثت القوة خللاً فكانت مولمة لان تفرق الاتصال سبب الالم بل تحدث مقداراً تعليمياً ثم اخر وهكذا على نحو الاتصال التدريجي وعلى سبيل التزايد الكمي ، و كان أن المقادير المتزايدة متصلة واحدة كذلك كل تمادي في الاقطار واحد لاتصاله فليس فيه تحريكات الى جهات - س ره .

والعاقل الفطن إذا تأمل ذلك وما انضم إليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم أنّ هذه الا فاعيل العجيبة والاعمال الغريبة لايمكن صدورها عن قوة لاتشرّف لها ولا إدراك ، بل لابدّ و أن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها ولغيرها ، و يسمى (١) تلك القوة المدبرة للاجسام النباتية عقلا ، وهو من الطبقة العرضية التي هي أرباب الأصنام والطلسمات .

فإن قلت : يجوز أن يكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة .

قلنا نحن (٢) نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة ،ونجدها لاخبر عندنا بأنها متى صارت الأغذية في الأعضاء المختلفة المتباينة ، ولا شعور لنا حين كمال عقلنا بأوان تميزها بالأخلاط ، وذهابها إلى الأعضاء المختلفة والأوضاع والجهات، وصيرورتها مشكّلة بالأشكال المختلفة والتخاطيط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا وزمان جهلنا ونقصنا ، فالفاعل لهذه الأفعال غير نفوسنا وليست (٣)

(١) لاحاجة في اثبات القوى المفارقة التي من الطبقة العرضية من العقول الى ابطال القوى المقارنة والطبائع بل هي وسايط فيض المفارقات ، فانها أجل وأعلى من مباشرة الافعال المحدودة الجزئية الجرمية ، فالمقارنات مسخرات بايدي قدرة المفارقات والكل المسخرة بيد خالق القوى والقدر ، على أن الافعال العجيبة لاتستلزم العلم و الرؤية لمباديها ألم ترالى النحل ومسدساته ، والى العنكبوت ومثلثاته ، والى الطبيعة وصنعها الشكل الصنوبرى في النار والشكل الكروى في القطرات ، وفي أجزاء اللاهوية التي في زبد الماء وفي الرغوة تأسياً بأصله وغيرذلك ـ س ره .

(٢) ان أراد عدم علمنا علماً تركيبياً فمسلم ولكن ليس بواجب ، وان أراد عدم علمنا ولو علماً بسيطاً فممنوع ؛ كيف وهو نفسه أثبت العلم البسيط الحضورى للنفس بالقوى و أفاعيلها في مسئلة العلم الالهى ـ س ره .

(٣) بلى ليست مركبة لكن لم لايجوز أن تكون ذات مراتب متفاضلة كالنور الذى عنده حقيقة بسيطة الا أنها متفاوتة بالتمام والنقصان مرتبة منه كالنور الاقهر ومرتبة كنور الشمس والقمر ،فالنور الاسفهبدله مرتبة فيها فاعل بالرضا ، ومرتبة فيها فاعل بالقصد ، ومرتبة فيها فاعل ☆

مركبة لتفعل بجزء وتدرك بجزء آخر .

الوجه الثاني إنك إذا تأملت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاقات وإلاّ لما كانت (١) أنواعها محفوظة عندنا ، وأمكن حينئذ أن يتحصل من الإنسان غير الإنسان ، ومن الفرس غير الفرس ، ومن النخل غير النخل، ومن البر غير البر ، وليس كذلك بل هي مستمرة الثبات على نمط واحد من غير تبدل وتغير ، فالأمور الثابتة على نهج واحد لا يبتني على الإتفاقات الصرفة ، ثم* الألوان الكثيرة العجيبة في رياش الطواويس ليس كما يقول المشاؤن : من أن سببها أمزجة تلك الريشة مع أنهم لا برهان لهم على ذلك ، ولا يمكنهم (٢) تعيين

* بالطبع ، ومع ذلك بسيط واحد وحدة حقة ظلية .

كيف مد الظل : نقش اولياء است ※ كو دليل نور خورشيد خدا است

ـ س ره .

(١) اى كانت منقطعة و أمكن حينئذ أن يحصل الخ أى كانت مختلفة متبدلة واذ لا انقطاع ولا تبدل فلها أرباب ومثل هى مباديها وغاياتها فلا اتفاق بمعنى انه لا مبدء لها ولا بمعنى لا غاية لها ، وهنا مقدمة اخرى مطوية هى ان هذه الانواع كثيرة متباينة والبارى تعالى واحد من جميع الجهات فلا يمكن أن يكون عدم الاتفاق لاجل استنادها الى البارى تعالى بلا وسائط ، وفيه نظر لانها اذا استندت الى الجهات التى فى العقل الفعال كما يقوله المشاؤن لم يلزم اتفاق ، فالصواب فى تقرير كلامه أن مراده ليس محض اثبات الفاعل والغاية لها بل المساوات فى النوعية أيضا منظورة ، فنقول : انحفاظ الصورة النوعية لافراد نوع لو لم يكن بمثال نورى لكان كالصورة الشخصية الواقعة بالاتفاق بالمادة وعوارضها ولا نظام لها ولا انحفاظ بل لا يقع بالمرة فى دار الحركات والاتفاقات ، فاذا كان صورة نوع الانسان مثلا محفوظة فلها فى عالم الابداع مثال ازلى ابدى هذه ظله انحفاظها به وهى وهو متماثلان كما يرشدك وجه التسمية بالمثل بخلاف ما اذا استندت الى الجهات التى فى العقل الفعال فانها مثل الوجوب والامكان و علمه بذاته وعلمه بمباديه القريبة والبعيدة ومعلوم انه لا مساواة ولا مماثلة بينها و بين الصوادر س ره .

(٢) لا بأس بعدم التعيين اذ لا ضبط للجزئيات ولا كمال للنفس فى معرفة تلك الجزئيات فيكفى أن الكل قابل مزاجا خاصا و استعدادا مخصوصا لقبول لون مخصوص مضافا الى نفوذ الاشعة واختلاطها ـ س ره .

تلك الأسباب للألوان فكيف يحكمون بمثل هذه الأحكام المختلفة من غير مراعات قانون مضبوط في ذلك النوع فالحق عند ذلك ماقاله القدماء : إنه يجب أن يكون لكلّ نوع من الأنواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومُعتَنٍ به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ، ولا يعنون بالكلي مانفس تصوّر معناه لايمنع وقوع الشركة فيه ، وكيف يمكن لهم أن يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بأنه قائم بنفسه ، وهو يعقل ذاته وغيره ، وله ذات متخصصة لايشاركها فيه غيره ، ولا يعتقدون بأنّ رب النوع الإنساني أو الفرسي أو غيرهما من الأنواع إنما أوجد لأجل ماتحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالباً ومثالا لذلك العقل المجرّد ، فإنهم أشد مبالغة في أنّ العالي لايحصل لأجل السافل الّذي تحته بالمرتبة ، ولو كان[1] مذهبهم هذا للزم أن يكون للمثال مثال آخر وهكذا إلى غير النهاية وذلك محال ؟. بل[2] الّذي يعنون به إنّ ربّ النوع لتجرده نسبته إلى جميع أشخاص النوع على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها ، وكأنه بالحقيقة هو الكل والاصل وهي الفروع[3].

---

(١) اعلم أن كلامن الصنم وربه مثال للاخر وان اطلق في الاكثر على ربه ، فالمثال في قوله قالباً و مثالا تعبير عن الصنم وهاهنا تعبير عن ربه.

ان قلت : أي ملازمة بين اعتقاد هم هذا وبين عدم انتهاء المثل الى حد .

قلت . هذا مذكور في حكمة الاشراق وبيانه كما في شرحها للعلامة انه بناءاً على استحالة أن يكون صورة بلامعنى واذا كان كذلك لزم أن يكون للمثال الذي هو رب الصنم مثال آخر لانه أيضاً صورة شخصية لابد أن يكون له معنى وهكذا ، ثم مراد الشيخ بالقالب هنا مثل الجسد للروح ومراد المصنف قدس سره به فيما بعد حيث يقول: لم يوجد اصحاب الانواع من المبدع الاول لتكون مثلا وقوالب لما تحتها مثل الهندسة والبرنامج فتفطن ـ س ره .

(٢) اى بالكلى فهذا القول متعلق بقوله : ولايعنون بالكلي الخ قال في حكمة الاشراق وهو كلي لابمعنى أنه محمول بل بمعنى أنه متساوى نسبة الفيض الى هذه الاعداد و كانه الكلي والاصل وليس هذا الكلي ما نفس تصور معناه لايمنع وقوع الشركة ـ س ره .

(٣) فيه ان هذه القاعدة على ماينتجه ما اقيم عليه من البرهان لاتقتضي أزيد من لزوم تحقق المرتبة الشريفة من الوجود على فرض تحقق المرتبة الخسيسة منه ، واما كون كلتا المرتبتين ☆

الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة قاعدة إمكان الأشرف والأخس ، فإنّ الممكن الأخس إذا وجد فيجب أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله ، وبرهانه (١) مذكور في كتبه ، ولماكان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسماني من الأفلاك والكواكب والعناصر ومركباتها ، وكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من أحوال قواها وكيفية تعلّقها بالأبدان ، ولاشك إنّ عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع (٢) في العالم العقلي النوري أشرف وأفضل من الواقع في هذين العالمين الأخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني أظلال ورسوم لما في العالم العقليّ فهي الحقائق والأصول ، والأنواع نوع الجسمانية فروع لها حاصلة منها . ثم القائلون بالمثل الأفلاطونية لايقولون للحيوانية مثال ، ولكون الشي ذارجلين مثال آخر ، ولكونه ذا جناحين مثال آخر

☆ داخلتين تحت ماهية واحدة نوعية فلا ؛ فالوجودات النوعية المادية تستدعي أو تكشف عن وجودات مجردة سابقة عليها سانخة لها في الكمال ، واما كون كل وجود مجرد منها مثالا سانخة المادى داخلا تحت ماهية النوعية فلا ؛ هذا و لقد احس المصنف ره بهذا الاشكال اذ ذكر بعد ايراد الوجوه الثلاثة أنها لاتكفي لبيان كون المثال العقلي من نوع أصنافه مشاركا معها في الماهية النوعية ومجرد تحقق كمال موجود ماهوى في موجود آخر لايوجب اندراج ذلك الموجود الاخر تحت الماهية النوعية للاول كما ان العقول العالية تشتمل على كمالات الانواع المادية مع أنها تغايرها ماهية والواجب تعالى يتحقق فيه كمال الجميع ولاماهية له . وقد ذكر المصنف ره في مواضع من كلامه ان من الجائز أن يختلف حال مفهوم واحد بعينه بالنسبة الى مصاديقه في ذلك ، كالعلم فان علم الانسان الحصولي كيفية نفسانية ، وعلم النفس بذاتها جوهر نفساني وعلم العقل بذاته جوهر عقلي وعلم الواجب بذاته المتعالية عين وجوده الذى لاماهية له ، والمفهوم في الجميع واحد ـ ط مد.

(١) وكذا مذكور في الهيات هذه الاسفار ـ س ره .

(٢) اى لو وقع بعد ماكان ممكناً بالذات وهكذا معنى قوله كيف وغريب الترتيب الخ فلا يتوهم مصادرة في كلامه ـ س ره .

وكذا لا يقولون (١) لرائحة المسك مثال ، وللمسك مثال آخر ، ولا لحلاوة السكر مثال ، وللسكر مثال آخر ، بل يقولون إنّ كلّ مايستقل من الأنواع الجسمانية له أمر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كلّ نور مجرد من أرباب الأصنام في عالم النور المحض له هيآت نورانية (روحانية خل) من الاشعة العقلية وهيآت اللّذة والمحبة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيآت ، فإذا وقع ظلّه في العالم الجسماني يكون صنمه المسك مع ريحه الطيبة ، والسكر مع الطعم الحلو ، أو الصورة الإنسانية أو الفرسية أو غيرهما من الصور النوعية على اختلاف أعضائها وتباين تخاطيطها وأوضاعها على التناسب الموجود في الأنوار المجردة : هذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ، ولاشك إنها في غاية الجودة واللطافة لكن فيها أشياء .

منها عدم بلوغها حدّ الإجداء حيث (٢) لم يعلم من تلك الأقوال أنّ هذه الأنوار العقلية أهي من حقيقة أصنامها الحسية حتى إنّ فرداً واحداً من جملة أفراد

---

(١) اى لا يقولون برب النوع للعرض مطلقاً اذلو كان هناك عرض لم يكن في مقام موضوعه وكان للموضوع استعداد ذلك العرض وقوته فكان في عالم الابداع قوة ومادة فالعرض متجوهر وقائم بذاته يعني أن المسك هناك كان رائحة قائمة بذاتها هذا على التحقيق من المثلية وأما على مجرد المثالية بمعنى المناسبة فكما ذكره الشيخ الالهي من أن هناك بازاء هذه الاعراض هيئات عقلية نورية وهيئات المحبة واللذة وغير ذلك -س ره .

(٢) اقول : كان وجه الثالث من متمسكات الشيخ المتأله قاعدة امكان الاشرف فيستنبط منه اتحاد المثل مع اصنامها في الماهية لان المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة اشتراط اتحاد ماهية الشريف والخسيس حتى يلزم من امكان الخسيس امكان الشريف اذ المواد الثلاث من لوازم الماهيات فيجب أن يكون جميع أفراد الماهية ممكنة لو امكن فرد منها او واجبة لو وجب و ممتنعة لو امتنع فلو كانا من نوعين لم يجر القاعدة فيه اذ يقال حينئذ : لم لا يجوز أن يكون عدم صدور الاشرف قبل الاخس لامتناعه وقد نقل المصنف قدس سره عنهم هذا الشرط في الهيات هذا الكتاب ، وأيضاً قد قررنا بالمساوات في النوعية دليله المذكور من نفي الاتفاق وانه لايحصل البر من الشعير -س ره .

كلّ نوع جسماني يكون مجرداً والباقي مادياً أم ليس كذلك بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثالا لنوع مادي لامثلا لأفراده ، والمروي عن أفلاطون وتشنيعات المشائين عليه يدلّ دلالة صريحة على أنّ تلك الأرباب العقلية من نوع أصنامه المادية ، ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع حتى إنّ النبتة الّتي يسمّونها هوم الّتي تدخل في اوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونها هوم ايزد [١] ، وكذا لجميع الأنواع فإنهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد ، وما للاشجار سموه مرداد ، وما للنار سموه اردى بهشت وصاحب الإشراق حمل كلام المتقدمين في تلك الأرباب وتسميتهم كل رب باسم صنمه على مجرد المناسبة والعلّية لاعلى المماثلة النوعية ، كما يدل عليه قوله في المطارحات و إذا سمعت أنباذ قلس وأغاثاذيمون و غيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم ، ولا تظنن [٢] إنهم يقولون إنّ صاحب النوع جسم أو جسماني أو له رأس ورجلان ، وإذا وجدت هرمس يقول: إنّ ذاتاً روحانية القت إليّ المعارف فقلت لها من أنت؟ فقال أنا طباعك التام فلاتحمله على أنه مثلنا انتهى .

ومنها أنّ الرجلين والجناحين وغير ذلك من الأعضاء إذا كانت من أجزاء ذات الحيوان كيف يكون [٣] ذات بسيطة نورية مثالا له سواءاً اُخذت وحدها أو مع هيئاتها النورية ، والمماثلة بين المثال والممثل له وإن لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم أن يقع الجوهري من كل منهما بإزاء الجوهري من الآخر ، والعرضي بإزاء العرضي .

---

(١) أي يسمون صاحب النوع به بناءاً على كون ايزد بدلا أو بيانا لهوم لا أن يكون فيه اضافة معنوية لامية كما لا يخفى -س ره .

(٢) أقول مراد الشيخ قدس سره نفي المادية ولواحقها لا نفي المماثلة -س ره .

(٣) فهذا ترق من الاول بانه كيف يصح على قواعد الشيخ قدس سره المثالية فضلا عن المثلية وانما يصحان على قواعدنا من اصالة الوجود وتشكيكه وجواز الحركة الجوهرية ونحو ذلك -س ره .

ومنها إنّ تلك الأرباب عنده من حقيقة النور والظهور وأصنامها إما برازخ (١) أو هيآت ظلمانية ، وأيّ مناسبة بين الأنوار وهيأتها النورية وبين البرازخ وهيأتها الظلمانية ، كيف و جميع الأنوار المجردة العقلية والنفسية والمحسوسة الكوكبية والعنصرية عندهم حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف بينها إلاّ بالشدة والضعف أو بأمور الخارجة ، والأنوار العقلية العرضيّة (٢) الّتي هي أصحاب الأصنام آثارها ماهيات متخالفة الذوات كما هو رأيه في أنّ أثر الجاعل الماهية دون الوجود لأنه من الاعتبارات الذهنية ، ولا شك إنّ اختلاف الآثار إما لاختلاف في القابل أو لاختلاف في الفاعل، وإذا كان الأثر لاقابل له فهو لاختلاف الفاعل لامحالة ، وإذا كان آثار العقول مختلفة وليس الاختلاف بين الآثار بمجرد اختلاف القابل إذ القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع أنه لاقابل للقوابل، ولا لاختلاف تلك الفعالة إذ لااختلاف بينها إلاّ بالكمال والنقص فيجب أن يكون اختلاف آثارها أيضاً على هذا المنوال . وهذا أيضاً ممّا يوقع الطمأنينة في أنّ آثار العقول والمبادي الرفيعة الّتي هي انّيات وجودية نورية يجب أن يكون وجودات الماهيات دون معانيها الكلية، وإنّ اختلاف الماهيات المنتزعة عن أنحاء

---

(١) أي أجسام أو هيآت ظلمانية كلمة أو لمنع الخلو أو التقسيم من قبيل تقسيم الكل الى أجزائه لا الكلي الى جزئياته ـ سره .

(٢) لانها طبقة متكافئة لا ترتيب على ومعلولي فيها كما في الطبقة الطولية من العقول،ثم ان حاصل هذا الاعتراض ابداء تهافت بين منهبي الشيخ الالهي قدس سره من القول بأرباب الانواع والقول باصالة الماهية اذ بمقتضى تطابق العوالم و الاظلة وذوات الاظلة ينبغي أن يكون اختلاف الاصناف كاختلاف أربابها بالشدة و الضعف لا التباين وذلك انما يستقيم اذا كان الوجود أصلا حتى يكون هو حقيقة تلك الاصنام ويكون اختلافها أيضا بالشدة و الضعف لا الماهية التى هي مناط الاختلاف النوعي وحينئذ لا يتأتى التطابق المذكور أو يطرح منهبه أن الانوار مراتب حقيقة واحدة بل يقول بتخالفها النوعي ، وهذا ما قال : في الشواهد على أن العقول كلها عنده من نوع واحد و أفراد نوع واحد بالذات لا يجوز أن يكون أفراداً ذاتية لانواع كثيرة مختلفة الحقائق ـ سره .

الوجودات إنما هو لأجل اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفاً وتقديماً وتأخيراً، وتركيباً ووحداناً، فللوجودات باعتبار مراتبها و نسبها الواقعة بينهما لوازم متخالفة أما تنظر إلى العدد و مراتبه المتخالفة الخواص والآثار مع أنها حصلت من الآحاد والواحد متشابه فيها، فإنّ للمراتب والنسب خواص عجيبة وآثار غريبة يعلمه أصحاب العلوم العددية والصنائع النجومية.

تنبيه: فالحريّ أن يحمل كلام الأوايل على أنّ لكلّ نوع من الأنواع الجسمانية فرداً كاملا تامّاً في عالم الإبداع هو الأصل والمبدء، وسائر أفراد النوع فروع ومعاليل وآثار له، وذلك لتمامه وكماله لايفتقر إلى مادة ولا إلى محل متعلق به بخلاف هذه، فإنها لضعفها ونقصها مفتقرة إلى مادّة في ذاتها أو في فعلها، وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالا و نقصاً. وقول بعضهم: إنّ الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره، ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع، ليس بصحيح مطلقاً بل في المتواطئة فإن استغناء بعض الوجودات عن المحل إنما هو بكماله، و كماله بجوهريته وقوته، وغاية نقصه بعرضيته وضعفه واضافته إلى محلّ، فلايلزم من حلول شيء حلول مايشاركه في الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف. وعلمت [1] أيضاً أنّ كلا من الأنواع الجسمانية يتنوع ويتحقق ويتقوم بمحض الصورة النوعية الّتي هي متحدة مع الفصل الأخير، والمادة في الجميع أمر مبهم وجودها قوة شيء آخر، كما أنّ الجنس المأخوذ منها ماهية ناقصة متحدة

(١) هذا ترق مما قبله اذهناك كأنه التزم ان ماعدا الفصل الاخير من الفصول والاجناس مقومات بالحقيقة للنوع الاخير و هاهنا أشار الى ماحققه سابقاً من أن شيئية النوع الاخير بالحقيقة بالفصل الاخير ومبدئه وماعداه بمنزلة الشرائط والالات ففي الحقيقة هذه الانواع التي هي أصنام لارباب حقائقها الفصول الاخيرة والصور البسيطة ففي هذا الانسان الطبيعي أيضاً لاعبرة بالهيولوية والجسمية والنمو والاحساس بالالات المنشئة ونحوها ـ س‌ره ـ .

مع الفصل، وباقي الصور والقوى والكيفيات ومبادي الفصول في المركب بمنزلة الشرائط والآلات والفروع لذات واحدة هي بعينها صنم لصاحب نوعه، كما أنها أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليه نسبة الفروع إلى أصل واحد، وكذا الهيآت والنسب والأشكال التي فيها أظلال لهيآت عقلية ونسب معنوية في اربابها النورية ونسبة صاحب النوع الإنساني المسمّى بروح القدس وهو عقله الفيّاض عليه إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانية والنباتية كنسبة الأصنام إلى الأصنام، فهذه الصور النوعية المادية كالإنسانيّة والفرسيّة والثوريّة وغيرها من الأنواع وإن كانت مفتقرة في عالمنا هذا إلى أن تقوم بمادة حسيّة فهي غير مفتقرة في العالم العلوي إلى قيامها بذلك، بل هي في ذلك العالم العقلي مجردة عن المادة قائمة بذاتها مستغنية عما تحل فيه، كما أنّ الصور الذهنية وهي المأخوذة من الأمور الخارجة أعراض قائمة في الذهن لاتقوم بذاتها وإن كانت مأخوذة من الجواهر القائمة بذواتها، فكذلك يكون حكم صور الأنواع الجسمانية الحاصلة في المادة من تلك المثل المجردة العقلية الأفلاطونية، فإنّ للصور المجردة العقلية كمالية في حدّ ذاتها وتمامية في ماهياتها به تستغني عن القيام في المحل. وأما الصور الجسمانية التي هي أصنامها فإنّ لها نقصاً يحوج إلى القيام بالمحلّ لكونها كمالا لغيرها فلايمكن أن يقوم بذاتها كالجواهر (١) الصورية الموجودة في الذهن المأخوذة من الأمور العينية المادية، فإنها وإن كانت مجردة عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج، فكذلك يكون حكم الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع فإنها وإن كانت مجردة في عالم العقل فأصنامها وأظلالها الجسمانية أعني الصور النوعية غير مجردة عن المادة، ولايتوهمن من إطلاقهم المثل على الصور العقلية القائمة بذواتها في عالم

(١) الصور الذهنية في الموضعين متعاكسة الحكم فانها باعتبار عرضيتها وقيامها بالذهن كانت في الاول مشبهاً بها للصور القائمة بالمادة، وباعتبار تجردها في العقل كانت في الثاني مشبهاً بها للصور المجردة التي في عالم الابداع - س ره.

الإله إنّ هؤلاء العظماء من الفلاسفة يرون أنّ أصحاب الأنواع إنما وجدت من المبدع الحقّ لتكون مثلاً وقوالب لماتحتها ، لأنّ مايتخذ له المثال والقالب يجب أن يكون أشرف وأعلى لأنه الغاية ولا يصح في العقول هذا ، فإنهم أشدّ مبالغة من المشائين في أنّ العالي لايكون لأجل السافل بل عندهم إنّ صور الأنواع الجسمانية أصنام وأظلال لتلك الأرباب النورية العقلية ولا نسبة بينها في الشرف والكمال ، ثم كيف يحتاج الواجب تعالى في ايجاد الأشياء إلى مُثُل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج في ايجاد المثل إلى مُثُل اُخرى إلى غير النهاية .

فإن قلت : قدخالفت المعلّم الأول حيث يرده على هذا المذهب .

قلت : الحقّ أحقّ بالاتباع مع أنّ ردّه إما على مايفهمه الجمهور من ظاهر كلام أفلاطون والأقدمين فإنّ من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات ، خصوصاً في هذا المبحث الّذي يخرس فيه الفصحاء وتكلّ منه الأفهام فضلا وشرفاً . و إما لشوب (١) حبه للرياسة اللازم عن معاشرة الخلق و خلطة الملوك والسلاطين وإلاّ فكتابه المعروف بأُثولوجيا يشهد بأن مذهبه وافق مذهب اُستاده في باب وجود المثل العقلية للأنواع والصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الابداع حيث قال في الميمر الرابع منه .

إنّ من وراء هذا العالم سماءً وأرضاً وبحراً و حيواناً ونباتاً وناساً سماويّين ، وكل من في هذا العالم سماوي وليس هناك شيء أرضي ألبتة . وقال فيه أيضاً إنّ الإنسان الحسي إنما هو صنم للإنسان العقلي ، والإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ، : ولا مواضع الأعضاء كلّها

(١) هذا بعيد من ساحة المعلم الاول الذى أنوار العلوم الحقيقية منتشرة في العالم به وبأمثاله من العلماء بالله والحكماء الافاضل و بكدهم و بجهدهم ، وقد ورد فيه انه كان نبياً جهله أهل زمانه و الذى خالطه من الملوك كاسكندر كان من الملوك الا فاضل اولى الرئاستين ـ س ره .

مختلفة لكنها في موضع واحد .

وقال في المَيمر الثامن منه : إنّ الشيء الّذي يفعل بها النار هاهنا إنما هي حياة نارية وهي النار الحقة ، فالنار إذن الّتي فوق هذه النار في العالم الأعلى هي أحرى أن تكون ناراً ، فإن كانت ناراً حقاً فلامحالة إنها حياة وحياتها أرفع وأشرف من حياة[1] هذه النار، لان هذه النار إنما هي صنم لتلك النار ، فقدبان وصح أنّ النار الّتي في العالم الأعلى هي حية ، وإنّ تلك الحياة هي المفيضة القيّمة بالحياة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك أقوى فإنهما هناك حيّان كماهما في هذا العالم إلاّ أنهما في ذلك العالم أكثر حياة ، لأنّ تلك هي الّتي تفيض على هذين اللذين هاهنا الحياة.

وقال فيه أيضاً: إنّ هذا العالم الحسّي كلّه إنما هو مثال وصنم لذلك العالم فإن كان هذا العالم حياً فبالحرى أن يكون ذلك العالم الأول حياً ، وإن كان هذا العالم تاماً كاملا فبالحرى أن يكون ذلك العالم أتم تماماً وأكمل كمالا لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياة والقوة والكمال ، والدوام ، فإن كان العالم الأعلى تامّاً في غاية التمام فلا محالة إنّ هناك الأشياء كلّها الّتي هاهنا إلاّ أنها فيه نوع أعلى وأشرف كماقلنا مراراً ، فثمّ سماء ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب الّتي في هذه السماء غير أنها [2] أنور وأكمل وليس بينها افتراق كما يرى هاهنا ، وذلك إنها ليست جسمانية ، وهناك أرض ليست ذات سباخ لكنها كلّها عامرة ، وفيها الحيوان كلّها ، والطبيعة الأرضية الّتي هاهنا و فيها نبات مغروس في الحياة ، و فيها بحار وأنهار جارية جرياً حيوانياً ، و فيها الحيوان المائية كلّها

(١) هذه الحياة هي حياة الوجود السارية في كل شيء لا الحياة التي هي مبدء الدرك والفعل كما يقال الحي هو الدراك الفعال - س ره .

(٢) هذا من قبيل الاستثناء من المدح بمايشبه الذم لقوله (ع) أنا أفصح الناس بيد أني من قريش - س ره .

وهناك هواء وفيه حيوان هوائية حيّة شبيهة بذلك الهواء ، والأشياء التي هناك كلّها حية ، و كيف لا تكون حية و هي في عالم الحياة المحض لايشوبها الموت ألبتة وطبائع الحيوان الّتي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلّا أنّ الطبيعة هناك أعلى وأشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية .

فمن أنكر قولنا وقال : من أين يكون في العالم الأعلى حيوان وسماء وساير الأشياء الّتي ذكرناها قلنا : إنّ العالم الأعلى هو الحيّ التام الّذي فيه جميع الأشياء لأنّه أبدع(١) من المبدع الأول التام ففيه كلّ نفس و كلّ عقل وليس هناك فقر ولاحاجة ألبتة ، لأنّ الأشياء الّتي هناك كلّها مملوّة غنى وحياة كأنها حياة تغلي وتفور ، وجري حياة تلك الأشياء إنما تنبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة فقط أو ريح واحدة فقط ، بل كلّها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ، ونقول : إنك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب و سائر الأشياء ذوات الطعوم وقواها وسائر الأشياء الطيبة الروائح ، وجميع الألوان الواقعة تحت البصر ، وجميع الأشياء الواقعة تحت اللمس و جميع الأشياء الواقعة تحت السّمع أي اللحون كلّها وأصناف الايقاع ، وجميع الأشياء الواقعة تحت الحس ، وهذه كلّها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه . لأنّ تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات الّتي وصفناه ، ولا يضيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض وينفسد بعضها ببعض ، بل كلّها فيها محفوظة كأنّ كلاً منها قائم على حدة.

وقال في الميمر العاشر من كتابه : إنّ كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم إلّا أنها هناك بنوع أفضل وأعلى ،وذلك إنها ههنا متعلّقة بالهيولى

(١) هذا مناط الجواب أى المبدع الاول بسيط الحقيقة ففيه كل الاشياء بنحو أعلى وله الوحدة الحقة الحقيقية والعالم الاعلى منبعث عن ذاته بذاته ، ففيه أيضاً كل الاشياء بنحو الظلية وله الوحدة الحقة ولكن ظلية ـ س ره .

وهي هناك بلاهيولى ، وكلّ صورة طبيعية فهي صنم للصورة الّتي هناك الشبيهة بها ، فهناك سماء وأرض وحيوان وهواء وماء ونار ، فإن كان هناك هذه الصّور فلا محالة إنّ هناك نباتاً أيضاً .

فان قال قائل إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك ؟ وإن كان ثمّ نار وأرض فكيف هما هناك ؟ فإنه لا يخلو من أن يكونا هناك إما حيّين وإما ميتين فإن كانا ميتين مثل ماهاهنا فما الحاجة إليها هناك ، فإن كانا حيّين فكيف يحييان هناك .

قلنا: أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حيّ أيضاً ، وذلك [(١)] إنّ في النبات كلمة فاعلة محمولة على حياة ، وإن كانت كلمة النبات الهيولاني حية فهو إذن لا محالة نفس ما أيضاً ، وأحرى أن تكون هذه الكلمة في النبات الّذي في العالم الأعلى وهو النبات الأول إلّا أنها فيه بنوع أعلى و أشرف لأنّ هذه الكلمة الّتي هي في هذا النبات إنما هي من تلك الكلمة إلّا أنّ تلك الكلمة واحدة كلية [(٢)] ، وجميع الكلمات النباتية الّتي هاهنا متعلّقات . فأما كلمات النبات الّتي

(١) المراد بالكلمات في كلمات المعلم المبادي الفاعلة مفارقة كانت أو مقارنة فيشمل مثل الصور النوعية ، واطلاق الكلمات على الوجودات ليس بعزيز في كتب المصنف قدس سره ويوافقه ما في الكتب الالهية وأحاديث الائمة (ع) مثل اطلاق الكلمة على عيسى (ع) ومثل قوله تعالى : قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي الاية ، ومثل نحن الكلمات التامات لان الكلمة هي المعربة عما في الضمير ، و الوجودات هي المعربة عما في غيب الغيوب ، والقوى الفاعلة هي المعربة عن القدرة الشاملة - س ره .

(٢) وكمال النفس في سياحة ديار الكليات وسباحة بحارها ، والكلي وجود محيط بجميع جزئياته الغير المتناهية والنفس محيطة بالكلي ، وأما الجزئي فهو شرق و برق منه ولا كمال للنفس في معرفته ، ولا يكون كاسباً ولا مكتسباً وانما يكون مرغوباً للنفس الهاجسة بمدخلية البدن ، فالنبات الجزئي كفاكهة جزئية تستحسنه بمدخلية حرارة كبدك و لولاها لا تطلبه ولا جلوة له عليك ، فاياك والتعلق بجميع مايكون حسنه بمدخلية بدنك و قواه ، ثم ان قوله الا أنها جزئية من الاستثناء من الذم بما يشبه المدح - س ره .

هاهنا فكثيرة إلاّ أنها جزئية ، فجميع نبات هذا العالم جزئي و هو من ذلك النبات الكلي ، و كلّما طلب الطالب من النبات و جده في ذلك النبات الكلّي. فإن كان هذا هكذا قلنا : إنه إن كان هذا النبات حياً فبالحري أن يكون ذلك النبات حياً أيضاً لأنّ ذلك النبات هو النبات الأول الحقّ فأما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث (١) لأنه صنم لذلك النبات ، وإنما يحيي هذا النبات بما يفيض عليه ذلك النبات من حياته . وأما الأرض الّتي هناك إن كانت حية أو ميتة فإ نا سنعلم ذلك إن نحن علمنا ماهذه الأرض لأنه صنم لتلك . فنقول : إنّ لهذه الأرض حياة مّا وكلمة فاعلة، فإن كانت هذه الأرض الحسّية الّتي هي صنم حيّة فالحرى أن تكون تلك الأرض العقلية حيّة وأن تكون هي الأرض الأولى، و أن تكون هذه الأرض أرضاً ثانية لتلك الأرض شبيهة بها ، والأشياء الّتي في العالم الأعلى كلّها ضياء لأنها في الضوء الأعلى ،ولذلك كان كلّ واحد منها يرى الأشياء (٢) كلّها في ذات صاحبه فصار لذلك كلّها في كلّها، والكل في الواحد منها والواحد منها هو الكل، والنور الّذي يسنح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد واحد منها عظيماً انتهت عباراته النورية و كلماته الشريفة بنقل عبدالمسيح بن عبد الله الحمصي ، وإصلاح يعقوب بن إسحاق الكندي . وفيها تصريحات واضحة بوجود المثل الأفلاطونية ، وإنّ للأشياء الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل وإياها يتلقى الإنسان حين إدراكه للمعقولات الكلية ، وإن كان إدراكه لها لأجل تعلّقه بالبدن والكدورات والظلمات إدراكاً ناقصاً كإدراك البصر شيئاً بعيداً في هواء مغبرّ مغيّم ، ولذلك السبب يرى الانسان الأمور العقلية الّتي هي إنّيات محضة

(١) ان عد النبات الذى فى عالم المثال المقدارى -س ره .

(٢) ونظيره بوجه هاهنا العقول الصاعدة وقلوب أرباب العلم والعرفان فان عقائدهم واحدة وقبلتهم واحدة بل عقائد جميع الكمل من آدم (ع) الى الخاتم (ص) واحدة .

متحد جانهاى شيران خداست

والمؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات صاحبه و كذا الاشياء فيه -س ره .

متشخصة بذواتها وأنوار صرفة واضحة بأنفسها مبهمة كلية محتملة الصدق عنده على كثيرين كرؤية شبح يراه من بعيد فيجوّز كونه إنساناً أو فرساً أو شجراً ، إلاّ أنّ هاهنا من جهة تعين الوضع لذلك الشبح لم يجوّز إلاّ كونه واحداً من المختلفات أنّهاكان ، وهناك يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيرة بالعدد صادقاً عليها لعدم الوضع . وبالجملة مناط الكلية والعموم ضعف الوجود ووهنه وكون الشيء شبحي الوجود ، سواءاً كان بحسب ذاته وماهيته أو بحسب قلة تحصله عند المدرك بعد أن لايكون مادياً محسوساً وذلك لكلال القوة المدركة وقصورها عن إدراك الأمور الوجودية النورية ، والمعقولات الشعشعانية بلاحجاب وامتراء غشاوة وعماء لأجل التعلّق بعالم الهيولى والظلمات .

اجمال فيه اكمال قد ورد في كلام القدماء وشيعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي يحذ وحذو العالم الحسي في جميع أنواعه الجوهرية والعرضية .

فمنهم من حمله على العالم المثالي الشبحي المقداري .

ومنهم من قال : إنه اشارة إلى الصور الّتي في علم الله القائمة بذاته تعالى كما اشتهر عن المشائين ، وإنّ قيام الصور بنفسها على مانقل عن القدماء عبارة عن قيامها بذات باريها عزّ اسمه الّذي هو أقرب إليها وأقوم في تحصّلها عن نفسها لأنّ نسبتها إلى ذاتها بالإمكان ونسبتها إلى قيّومها بالوجوب .

ومنهم من قال : إنه إشارة إلى رب النوع وصاحب الطلسم فإنّ لكلّ نوع جرمي وطلسم برزخي عقلا يقوّمه ونوراً يدبّره ، وليس كلّيتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فإنها غير صادقة على جزئيات الأجرام وأشخاص البرازخ لكونها مفارقات نورية وعقولا قادسة وإنما كليتها باعتبار استواء نسبة فيضها إلى جميع أشخاص طلسمها النوعي .

ومنهم من ذهب إلى أنه إشارة إلى هذه الصور الهيولانية في هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدء الأول، ومثولها بين يديه وعدم خفائها وغيبوبتها بذواتها عن علمه إذ هي بهذا الاعتبار كأنها مجردة من المواد والأزمنة، والهيئات الحسية، والغشاوات المادية لعدم كونها حجاباً عن شهودها ووجودها لدى الباري فهي بذواتها معقولة له تعالى كسائر الكليات والمجرّدات متمثلة بين يديه.

أقول: (١) والأظهر أنّ اولئك الأكابر من الحكماء والأعاظم من الأولياء المتجردين عن غشاوة الطبيعة الواصلين إلى غايات الخليقة حكموا بأنّ الصور المعقولة من الأشياء مجردة قائمة بذواتها، وإياها يتلقى العقلاء والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم إذلها وجود (٢) لامحالة، فهي إما قائمة بذواتها أو حالة في

---

(١) انما لم يتعرض في هذا الاجمال بعد التفصيل لتاويل الشيخ للمثل لغاية بعده عند المصنف قدس سره ولالماذكره بعض المتأخرين لانه كمامران أراد الماهية المطلقة رجع الى تأويل الشيخ فكان مثله في البعدوان أرادالكلي العقلي رجع الى ماذكره المصنف قدس سره هنافي المآل. ص ره.

(٢) وهذه حجة اخرى أقامها المصنف ره على وجود المثل العقلية غير الحجج الثلاث التي اقامها في اول الفصل نقلا عن صاحب الاشراق، وخلاصتها ان الصور المعقولة الكلية التي يدركها الانسان موجودة بالضرورة، و لا يخلوا ما أن تكون قائمة بذاتها أو بغيرها، وعلى الثاني اماأن تقوم بجزء مادي منا أوبنفوسنا أو بجوهر مجرد خارج من ذواتنا، وجميع الشقوق باطلة الاالاول منها فهي قائمة بذواتها، وحيث كانت موجودة في ذواتها فهي متشخصة خارجاً، واذ تصدق عليها حدود الانواع المادية فكل واحد منها فرد مجرد من نوع تصدق عليه ماهيته هذا.

وفيه ان هناك شقاً آخر غير الشقوق الاربعة المذكورة وهو أن تكون هذه الصور الكلية موجوداً مجرداً واحداً قائماً بذاته، ويكون الاختلاف والكثرة ناشئاً من ناحية ادراكنا لا من ناحية المدرك، وذلك بان ندرك جزئيات الانواع المادية و يحصل لنا بسببه استعداد الاتصال بجوهر عقلي فيه جميع الكمالات الوجودية التي في عالم المادة فندركه بعلم حضوري لكن مع اختلاف ما في الادراك من جهة اختلاف الاستعدادات الحاصلة من ادراك الجزئيات المادية المختلفة نظير انتزاع المفاهيم المختلفة من ذات الواجب جل ذكره على وحدتها الحقة ☆

محل إدراكي منا ، والثاني باطل وإلا لما غاب عن محله الذي هو النفس.ولاسيما إذا كانت من النفوس المشرفة الزكية ولا كيفية حلولها فيه .

فإن قيل : إنها حين غيبوبتها عن النفس ليست قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها دائماً بجوهر عقلي مفارق وهو خزانة المعقولات ، فيدركها حين اتصالها به وتوجهها إليه واستحقاقها لفيضان تلك الصور منه عليها .

قلنا : مع الإغماض عما مر (١) من مفاسد ارتسام صور الحقائق في النفس يلزم انتقاش جوهر عقلي بصور الحقائق ، والأنواع المتكثرة المتكافئة الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الإبداع ، وذلك باطل لأن انتقاش المبادي العقلية بصور ماتحتها لايجوز أن يستفاد مما تحتها وإلا لزم انفعال العالي عن السافل واستكماله به ، والقدماء أشد مبالغة في استحالة هذا من المشائين اتباع المعلم الأول ، فبقي أن يفيض عليها مما فوقها وذلك يؤدي إلى صدور الكثير عن الواحد الحق المحض

* فذاته تعالى بحت الكمال وبحض الوجود غيرانا نجدفينا عندنا صفةوجودية كمالية نسبياعلماً مثلاونرجع اليه تعالى فنجد عنده فننتزع عينه ، ثم نجد فينا عندنا الكمال الذى هو القدرة ونستعدبذلك استعداداً جديداً فنعود اليه تعالى فننتزع منه مفهوم القدرة و هكذا فى الحياة والسمع والبصروغيرذلك ، فيتحصل من ذلك اختلاف مفاهيم الصفات مع كون الذات المتعالية بحت الكمال الذى لاميزفيه لصفة كمالية من اخرى وانما نشأ الاختلاف من ناحية اختلاف ادراكنا لاختلاف الاستعدادات المكتسبة فليجز مثل ذلك فى ادراكنا الصور النوعية المختلفة من الانسان والفرس والغنم وغيرذلك بالاتصال بالعالم العقلى المجرد ، ولايوجب هذا الانتزاع كون المفهوم المنتزع ماهية للمنتزع منه حتى يلزم اجتماع ماهيات متباينة فى واحد حقيقى بل انما تنشاء الماهية من نسبة هذا المدرك الموجود فى ظرف الادراك الى الفرد المادى الخارجى ومشاهدة أنها خالية عن آثار الافراد فتصير على هذه النسبة مفاهيم لاتترتب عليها آثار الخارج أى ماهية متساوية النسبة الى الوجود والعدم ثم تحمل بعنوان الذاتية على الافراد المادية فتصير ماهيات نوعية أو جنسية جوهرية أو عرضية ـ ط مد .

(١) فى مبحث الوجود الذهنى من كون صورة واحدة جوهراً وعرضاً بل جوهراً وكيفاً اوكماً وكيفاً الى غيرذلك من المفاسد وبالجملة مفاسد الارتسام فى النفس يلزم على الارتسام فى المفارق ره .

أو حصول صور الأشياء في ذاته تعالى علواً كبيراً ، وجميع [١] هذه الأمور مستقبح عند حكماء الإشراق .

وأيضاً يجب على ذلك التقدير أن لايغيب عن النفس حين إدراكها لذواتها والتفطن لحقائقها محلّها وكيفية حلولها فيه ، فإن العلم ليس إلا عدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الأمور الغير الغائبة غير غائب اتفاقاً بل ضرورة ، وكذا كيفية حلولها في محلّها التي هي نحو وجودها فرضاً . فظهر وجود أمور كلية قائمة بذواتها لا في محل منطبقة على جزئياتها المادية وكلّياتها إذا أخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد وإذا جرد الجزئيات عن المواد وقيودها الشخصية وصفاتها الكونية الحسية . وبالجملة اشتراكها كاشتراك الصور [٢] القائمة بالعقل وكلّيتها ككلّيتها بلا استلزام شيء من المفاسد وما ذكر في الكتب لامتناع وجود الكلي بما هو كلي في الخارج ، فجميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل أيضاً .

(١) أقول : لاتفاوت في ورود هذه الامور بين قيام هذه الصور المتكافئة بجوهر عقلى وبين قيامها بذواتها الذى يقول به المصنف قدس سره فانه أيضاً يؤدى الى صدور الكثير عن الواحد المحض ان كان صدورها عنه بجهة واحدة هي محض ذاته البسيطة أو الى حصول صور هذه الاشياء فى ذاته ، وان تمسك بالجهات العديدة التي فى العقول الطولية من جهات الاشراقات والمشاهدات ، وجهات العز والذل والقهر والحب لكل بالنسبة الى الاخر تتمسك نحن أيضاً بها.

و الجواب ان تلك الصور علوم تلك المبادى فهى متكافئة مع الجهات التى هى الاشراقات و الشهودات وغيرها ، والجهات الفاعلية لابد أن تكون متقدمة فاذن لا تكون جهات مكثرة لصور فى ذاتها .

وان قيل : ان تلك الصور مر تبة فيها بترتيب سببى ومسببى كما يقول المشاؤن لايسلمه الاشراقيون لتكافؤ كثير من الصور كما أشار اليه المصنف قدس سره ان صور الحقائق و الانواع متكافئة الوجود - سره.

(٢) اى اشتراك الصور القائمة بذواتها عند المصنف قدس سره كاشتراك هذه الصور القائمة بالعقل عندهم ، لأن هناك طائفتين من الصور نظير مايقول بعض أهل الكلام الفارق بين الحصول فى العقل والقيام به كمامر - سره .

عقدة وفك: قد ذكر الشيخ في آلهيّات الشفاء لابطال وجود المُثُل والتعليميّات هذا القول: إنه إذا كان في التعليميّات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فإما أن لايكون في المحسوس تعليمي ألبتة أو يكون فإن لم يكن في المحسوس تعليمي وجب أن لايكون مربع ولامدور محسوس، وإذا لم يكن شيء من هذا محسوساً فكيف السبيل إلى اثبات وجودها بل إلى مبدء تخيّلها، فإن مبدأ تخيّلها كذلك من الموجود المحسوس حتى لو توهمنا واحداً لم يحس شيئاً منها لحكمنا [1] إنه لايتخيل بل لايعقل شيئاً منها. على أنا [2] اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس، وإن كانت طبيعة التعليميات قد توجد أيضاً في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها إما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق أو مباينة له، فإن كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة أُموراً غير الّتي تتخيلها أو تتعقلها ونحتاج في اثباتها إلى دليل مُستأنف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها، ولا يكون ماعملوا عليه من الاخلاد إلى الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملاً يستنام إليه. وإن كانت مطابقة مشاركة له في الحد فلا يخلو إما أن يكون هذه الّتي في المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها وحدّها فكيف يفارق ماله حدها ؟ وإما أن يكون ذلك أمراً يعرض لها بسبب من الأسباب وتكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية، ومن شأن هذه المادية أن يفارق وهذا هو خلاف ماعقدوه وبنوا عليه أصل وأيهم. وأيضاً فإنّ هذه المادية الّتي مع العوارض إما أن تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبائعها فيحتاج المفارقات أيضاً إلى أُخرى، وإن كانت

(١) كما قيل: انه من فقد حساً فقد علماً. سره.

(٢) فانا اذا فرضنا خطاً مستقيماً محدوداً وأثبتنا أحد طرفيه وادرنا الطرف الاخر حتى عاد الى موضعه الاول فلا محالة يحصل هنا دائرة حقيقية، وأثبتوا كثيراً من الاشكال بالدائرة. سره.

هذه إنما يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لاتحتاج إلى المفارقات ألبتة ، ولما كان (١) يجب أن يكون للمفارقات وجود فيكون العارض للشيء يوجب وجود أمر أقدم منه وغني عنه ، ويجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يجب لها وجود ، فإن لم يكن الأمر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في أنفسها والطبيعة متفقة. وإن كانت غير محتاجة إلى المفارقات فلا يكون المفارقات عللاً لها بوجه من الوجوه ولا مبادي أولى ، ويلزم أن يكون هذه المفارقات ناقصة فإن هذا المقارن يلحقه من القوى والأفاعيل مالا يوجد للمفارق ، وكم الفرق (٢) بين شكل إنساني ساذج وبين شكل إنساني حي فاعل انتهى كلامه بألفاظه .

أقول : وخلاصة حجته الأولى أن الحقيقة الواحدة الّتي هي ذات حد واحد وماهية واحدة لايختلف أفرادها في التجرد والتجسم والغنا والحاجة إلى المادة والمعقولية والمحسوسية ، ولا شك إن كلامه إنما يكون تماماً في المتواطئة من الماهيات دون المشككة .

---

(١) وذلك لان المفروض ان المقارنات والمفارقات طباعها متفقة فكما لولا العارض لما كان للمقارنات وجود فكذلك لولاه لما كان للمفارقات وجود لان احتياج تلك في الوجود الى العارض احتياج هذه ، أو المراد أن يكون العارض مستدعياً لوجوب تحقق العلة والحال أنه يجب تحققها في المرتبة المتقدمة يعني في مرتبة قبل مرتبة ذات المعروض اذ المعلول بذاته محتاج الى العلة - سره .

(٢) أقول : الامر بالعكس فكم من فرق بين ماهية انسانية موجودة بوجود جبروتي بل لاهوتي علم وعالم ومعلوم وبين ماهية انسانية موجودة بوجود طبيعي وقس عليه . ثم كم من فرق بين جهات فاعلية للانواع هي مثل الوجوب والامكان والماهية وغيرها مفردة أو مشفوعة بالاوضاع كما قالوا في العقل الفعال وبين جهات فاعلية هي أمثلة الانواع بنحو أتم وأكمل ، فالماهيات تلحظ هناك بوجود يليق بعالم الجمع لا بما هي محض مفاهيم حتى تكون كالأشكال الساذجة - سره .

وأيضاً (١) يتوقف على أنّ الذات أو الذاتي بما هي ذات أو ذاتي لايتفاوت في حقيقتها وماهياتها، وقد مر حال ذلك كيف وهو أول المسألة في هذا المقام وبناء البحوث عليه، وكثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لابجعل جاعل يتخلل بين ذاتها وفقرها أو غنائها بل الغنى منها يكون غنياً لذاته والفقير فقيراً لذاته، فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس ذلك الجَعل فقيراً لابجعل مستأنف، فالفقير منها فقير بذاته محتاج بنفسه إلى جاعل لا لأجل كونه فقيراً ومحتاجاً أي من جهة حمل هذا المعنى عليه. ونقاوة حُجته الثانية إنّ أفراد حقيقة واحدة لايكون بعضها سبباً وبعضها مسبّباً لذاتها وإنّ المعلول إذا كان لذاته معلولاً لفرد آخر من نوعه يلزم أن يكون ذلك الآخر أيضاً معلولاً لفرد آخر وهكذا يعود الكلام إلى أن ينتهي إلى الدور أو التسلسل المستحيلين وهذا أيضاً يبتني على استحالة كون الطبيعة المتفقة متفاوتة في التقدم والتأخر والأوّلية وعدمها والغنى والافتقار.

واعلم أنّ المنقول عن أفلاطون وحكماء الفرس والقدماء من اليونانيين القول بمفارقة النوعيات وتجرّد الصّور الجوهرية لحقائق الأجسام الطبيعية، وأما التعليميات فإنها عندهم ماديات في وجودها ألبتة وإن فارقت المادة في الحد، فليس يجوز عندهم وجود بُعد قائم لافي مادة، وبرهانه على ماسيجيء إنه لوكان (٢) مجرداً لكان اما

(١) الفرق بينه وبين ماقبله أن في ماقبله يدفع الحجة بعدم تماميتها في المشكك الذى يقول به الكل اذا الكل متفقة على ان الكلى امامتواطأ أومشكك أى يقع فيه التفاوت وان لم يقع به التفاوت كمامر، وهنا يدفع بالتشكيك الذى يقول به الاشراقية أى الذات والذاتي يكون مافيه التفاوت ومابه التفاوت، وبعبارة أوضح يتم الحجة لوكان للطبيعة مثل البياض درجة واحدة متواطئة في أفراده، واما اذا كان مثل بياض العاج والثلج فلايتم - سره.

(٢) فيه أولا ان التناهي واللاتناهي من خواص الكم وماهناقد فرض تجرد المثالي كتجرد العقول لان الكلام في المفارقات التى في عالم المثل النورية، الا أن يقال: انه وان فرض مجرداً الا أنه كم وبعد مجرد فبلحاظ انه بعد يصح أن يتصف بالتناهي واللاتناهي، وان لم يصح وصفه *

متناهياً أو غير متناه ، والثاني باطل لما سيأتي من بيان استحالة عدم تناهي الكميات القارة (١) وغير القارة ، لالما في الشفاء من أنّ عدم تناهيه عند التجرد إما لأنه مجرد طبيعة فيلزم أن يكون كل بعد غير متناه وإن لحقه لتجرده عن المادة كانت المادة مفيدة الحصر والصّورة و كلا الوجهين محال؟ لما علمت من عدم جريانه فيما يتفاوت كمالا ونقصاناً ، والكميات من هذا القبيل. والأول أيضاً مستحيل لأنّ انحصار البعد حين تجرده في حد محدود و شكل مقدر لايكون إلّا لانفعال عرض له من خارج طبيعته ، والانفعال كماستعلم من عوارض المادة بالذات فيكون غير مفارق وقد فرضناه مفارقاً هذا خلف. والحجتان المذكورتان وإن أوردهما الشيخ على القائلين بمفارقة التعليميّات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله في ابطال الصور المفارقة ، واردتان بحسب أسلوبه على هذا المذهب ، ولذلك نقلناهما وأجبنا عنهما بما يوافق رأى القائلين بالمثل الأفلاطونية والصور المفارقة .

✽ بهما بالذات من حيث التجرد . وثانياً انه لوتم هذا الدليل لدل على امتناع وجود بعد شبحي في عالم المثال أيضاً بل التناهي واللاتناهي أليق به كمالا يخفى ، مع أن الاشراقيين قائلون بوجود بعد قائم لافي مادة في عالم المثال المجرد تجرداً برزخياً ، وقائلون بعدم تناهي الموجودات المثالية الشبحية ، ولايجرى فيها بيان استحالة لاتناهي الكميات لعدم كونها من المتحركات و ذوات الاوضاع ، و لا ترتيب علي و معلولي بينها على أنها غير متناهية عدداً لا أنه فيها بعد متصل واحد غير متناه مساحة . وفي حكمة الاشراق وشرحها أن الاشباح المجردة أى الموجودة في عالم المثال يتصور فيها اللانهاية لا كماً أى كاللانهاية التي يمنعها البرهان اذلا يمكن منها أى من تلك الاشباح التي هي الصور المعلقة ايتلاف بعد واحد لايتناهى ممتد لان تلك الاشباح وان كانت غير متناهية لكن لاترتب لها ولاتركب بعد غير متناه منها انتهى-س ره .

(١) فيه انه خلاف ماقاله القوم وماقال هو نفسه في مواضع اخرى : من أنه لايتقدم على الزمان عدم سابق الا البارى تعالى وكلماته التامات اللهم الا أن يكون مراده التجدد الذاتي وان كل جزء من الزمان محفوف بالعدمين السابق و اللاحق ، وان كان فيضه تعالى وجوده غير منقطع-س ره

تلويح استناري: لعلّك إن كنت أهلا لتلقي الأسرار الإلهيّة والمعارف الحقة لتيقّنت وتحقّقت إنّ كل قوة وكمال وبهاء وجمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الأعلى إنما تنزّلت وتكدّرت وتجرّمت بعد ماكانت نقيّة صافية، مقدسة عن النقص والشين، مجردة عن الكدورة والرين، متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور، بل جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وأنوار للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال الأتم الأليق الّذي صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة إلى بحر ذلك الجمال، وذرّة بالقياس إلى شمس تلك العظمة والجلال، ولولا أنواره وأضواؤه في صور الموجودات الظاهرية لم يكن الوصول إلى نور الأنوار الّذي هو الوجود المطلق الإلهي، فإنّ النفس عند افتنانها بالمحبوب المجازي الّذي هو من وجه (١) حقيقي تتوجه إلى المحبوب الحقيقي المطلق الّذي هو الصمد لكلّ شيء، والملجأ لكلّ حيّ، وتتولى جنابه الكريم منبع الأنوار ومعدن الآثار فيحصل لها الوصول إلى الحضرة الإلهية، ويتنوّر باطنها بنوره فتدرك الأمور الكلّية والصور المفارقة العقلية لصيرورتها حينئذ عقلا مدركاً للكليات ألا ترى إنّ آثار أنواره الّتي ظهرت في عالم الملك، وتنزّلت عن مراتبها الروحانية العقلية، ولاحت في صور الجزئيات، واتّسمت بالحسن واللطافة والغنج والدلال مع أنها ضعفت بصحبة الظلمة الجسمية، وتكثّفت بالكثافة المادية بعد تلألئها وصفائها وتجردها كيف تدهش العقول وتحير الألباب وأصحابها، وتوقع في الفتن والمحن

(١) ولاسيما المحبوب المجازى الذى هو الانسان الكامل المكمل وذلك الوجه الذى هو به حقيقي هو عدم رؤية المظهر الا فانياً فى الظاهر، فكأنما خمر ولاقدح، ولذا قال (ص) اخترت من دنياكم ثلاثا الحديث اوماذكر من التوجه الى المحبوب الحقيقى انما هو بالحقيقة وأما فى الظاهر وبحسب استشعاره فهو متوجه الى الصورة، ويندر من يرى الشمس فى الماء فضلاعن أن يرى الشمس خاصة ولاخبر له عن الماء — س ره .

ظلاً بها ، فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي ، والنور الساطع الإلهي الّذي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين ألف حجاب نوراني وظلماني ، كما روي عن رسوله ﷺ : إنّ لله سبعين ألف حجاب من نور (١) وظلمة لو كشفها لاحرقت سُبُحات وجهه ما انتهى إليه بَصَرُه من خلقه . وتفطن ممّا قاله ﷺ إنّ هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم انزلت ، وقس (٢) النور عليها في استنارته واحتجابه إذ لولاه لماكان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه ، فكما أنّ حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزّلها في مراتب كثيرة كتنزّلها في مرتبة النفس بصورة الغضب إذ ربما يؤثر شدة الغضب في إحراق الأخلاط مع رطوبتها مالا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهب ، ومن هذا يعلم أنّ كلّ مسخن لايجب أن يكون حاراً ، فكذلك الأنوار المحسوسة من النيران والكواكب أظلال وأشباح لأنوار لطف الله المعنوية ، وآثار لأضواء ملكوته وأشعّة جماله بعد هبوطها في منازل أمره وخلقه .

ايقاظ عقلي: لايخفى على من تنوّر قلبه واستضاء عقله بَعد التأمل فيما مر من القواعد والاصول إنّ الغرض الأقصى في وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها لشمائل الأبدان ومحاسن الأجسام واستحسانها زينة المواد والأجرام إنما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ، و رياضة لها من تخريج الأمور الجسمانية والأصنام الهيولانية إلى المحاسن الروحانية والفضائل العقلانية

(١) الحجب النورية هي المفارقات العقلية والنفسية ، والحجب الظلمانية هي المقارنات الجسمية ، والنكتة للعدد قد ذكرتها في موضع آخر ـ س ره .

(٢) ولنعم ماقال المولوى :

نار تو اينست نورت چون بود ماتمت اينست سورت چون بود

ـ س ره ـ .

والأنوار الإلهيّة ،ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها ، وذلك لأنّ جميع المحاسن والفضائل وكلّ الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الأجرام وجنود الأبدان إنما هي أصباغ ونقوش ورسوم صوّرتها أرباب أنواعها ، وملائكة تدابيرها في المواد والأسطقسات ، فتزينت بها كيما نظرت النفوس إليها حنّت إليها ، وتشوّقت نحوها ، وقصدت لطلبها بالنظر إليها والتأمل لها ، واستنبطت خالصها المجرّد عن مغشوشها المحسوس ، وتعرّفت لبّها المصفى عن قشرها المكدّر بانتزاعها الكلّيات من الجزئيات وتفطنها بالعقليات من الحسيات ، ورفضها الدنيا الأجل الآخرة كلّ ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها واتصلت بها وتمثلت لديها ، حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها ، لها صورة روحانية نقيّة صافيه باقية معها معشوقاتها ، متصلة بها اتصالا معنوياً لا يخاف فراقها ولا تغييرها ، فيستغني حينئذ بالعيان عن الخبر والبيان ، ويزهد عن علاقات الألوان ، ويتخلّص عن الرق والحدثان ، والدليل على صحة ماقلناه يعرفه من عشق يوماً لشخص من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقده مدة ، ثم إنه وجده من بعد ذلك وقد تغير هو عمّا كان عهده عليه من الحُسن والجمال ، وتلك الزينة والمحاسن الّتي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه ، فا نه متى رجع عن ذلك فنظر إلى تلك الرسوم والصور الّتي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم (١) وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل ، ورءاها برمتها فشاهدها في ذاتها حينئذ ما كانت تراها من قبل لم تدثر ولم يفسد بل باقية ببقاء علتها الجاعلة ودوام فاعلها القائم وربّ صنمها الدائم وحينئذ يجد من نفسها وفي جوهرها ماكانت تطلب قبل ذلك خارجاً عنها ، فعند ذلك

(١) هذا حال الجزئي الخيالي فما ظنك بمن كل تعلقه أو جله بالكلي ، وهمته أرفع من التعلق بالجزئيات الداثرة فانه أين التجرد العقلي من التجرد الخيالي ، وأين الديمومة العقلية من الديمومة الخيالية ـ س ره .

يرفضه ويعلم ويقر بأنَّ تلك الصور الحسان والشمائل والفضائل الّتي كانت تراها على ذلك الشخص ليست محبوسة فيه ثابتة له محصورة عنده بل مرسومة في جوهرها متصورة في ذاتها باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير وإنما ذلك الشخص كان دليلا عليها كغيره من الأشخاص الصنمية الّتي تكون دلائل على الأنوار العقلية ومظاهر للمعاني النورية، فإذا فكّر العاقل اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها، واستقلت بذاتها وفازت بجوهرها، واستغنت عن غيرها واستراحت عند ذلك من تعبها وعنائها ومقاساتها محبة غيرها، وتخلّصت من الشقاوة، الّتي تعرض لعاشقي الأجسام ومحبي الأجرام من الأبدان الإنسانية، والدراهم والدنانير واليواقيت والدرر والضياء والعقار والبساتين والأشجار والثمار وغيرها من الدائرات البايدات، وقد قال الله تعالى: «والباقيات الصّالحات خيرٌ عند ربّك ثواباً وخير أملاً». فإذا انتبهت النفس من نوم الغفلة، واستيقظت من رقدة الجهالة، وفتحت عين بصيرتها، وعاينت عالَمها وعرفت مَبدأها ومعادها لتيقنت إنَّ المستلذات الجسمية والمحاسن المادية كلّها كعكوس الفضائل العقلية، وخيالات الأنوار الروحانية ليست لها حقيقة متأصلة وذات مُستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفّاه.

تنوير رحماني: إنَّ الباري جل ثناؤه بمقتضي رحمته ولطفه جعل الأمور الجسمانية المَحسوسة كلّها مثالات دالات على الأمور الروحانية العقلية، وجعل طريق الحواس درجاً ومراقي يرتقى بها الى معرفة الأمور العقلية الّتي هي الغرض الأقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات وطلوعها عن اُفق الماديات، وكما إنَّ المحسوسات فقراء الذوات إلى العقليات لكونها رشحات لأنوارها وأظلالاً لأضوائها، فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وشدة حاجتها، ومعرفة الأمور العقلية هي غنائها ونعيمها، وذلك [١] إنَّ النفس

(١) وأيضاً ولا وفاء ولا بقاء بخلاف العقليات فانها ثابتة بلا تغيير وتبدل فانها كمعنى صور ☆

في معرفة الأمور الجسمانية محتاجة إلى الجسد و آلاته ليدرك بتوسطها الجسمانيات وأما إدراكها للأمور الروحانية فيكفيها ذاتها وجوهرها بعد ما يأخذها من طرق الحواس بتوسط الجسد ، فإذا حصل لها ذلك وصارت عقلاً وعاقلاً بالفعل فقد استغنت عن الحواس وعن التعلّق بالجسد ، فاجتهد يا حبيبي في طلب الغنى الأبدي بتوسط هذا الهيكل و آلاته مادام يمكنك قبل فناء المدة وتصرّم العمر ، وفساد الهيكل وبطلان وجوده ، واحذر كلّ الحذر أن تبقى نفسك فقيرة محتاجة إلى هيكل لتنعم به وتكمل فتكون ممّن يقول : يا ليتنا نردّ فنعمل صالحاً غير الّذي كنّا نعمل أو تبقى في البرزخ إلى يوم يبعثون ومن اين لهم أن يشعروا أيّان يبعثون مادامت هي ساهية لاهية غافلة مقبلة على الشهوات والزينة الطبيعية ، والغرور بالأماني في هذه الحياة الحسية المذمومة الّتي ذمها رب الأرباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ، ثمّ ذم الّذين لايعرفون هذه الأمور المعقولة وأرباب الأصنام و أصحاب البرازخ العلوية والسفلية ، و لم يرتق نظرهم من الأمور المحسوسة ، ولم يعرفوا الإياها حسب فقال : رضوا بالحياة الدنيا واطمأنّوا بها ، « والّذين هم عن آياتنا غافلون » ، يعني عن أمور الآخرة ودار النعيم الّتي ترتقى إليها نفوس الأخيار بعد مفارقتها الأبدان كما ذكر في القرآن المجيد : « إليه يصعد الكلم الطيب » يعني روح المؤمن والعمل الصّالح يرفعه يعني معارف العقلية ترغبه فيها وترقيه إلى هناك .

المرحلة الخامسة

في الوحدة والكثرة ولواحقهما من الهو هوية[1] وأقسامها والغيرية وأصناف التقابل المعروفة .

☆ العالم وكأصل محفوظ في فروعه فان تغير ها كتغير صور بدن الانسان الصغير ومحفوظية أصلها ومعناها كمحفوظية هوية ذلك الانسان ، فاذا صار ذلك الثابت المحفوظ الدائم صورة للنفس والنفس مادة له والمادة فانية في الصورة اتصفت بصفة من الغنى والدوام والثبات ـ س ره.

(١) المراد بالهوهوية مطلق الاتحاد وباقسامها الحمل والتجانس ونحوه أو المراد ☆

فصل (١)

في الواحد والكثير

اعلم أنّ الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار إذهما متساويان في الصدق على الأشياء، فكل ما يقال عليه إنه موجود يقال عليه إنه واحد، و يوافقه أيضاً في القوة والضعف، فكلّ ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتمّ بل هما متوافقان في أكثر الأحكام والأحوال ولذلك ربما ظنّ إنّ المفهوم من كلّ منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم، فبالحري أن نتكلّم في الوحدة وأحوالها المختصّة مثل الهوهوية والتجانس والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه، ونتكلم في مقابلتها من الكثرة وأحكامها من الغيرية (١)، والخلاف بل الكلام في الجانب المقابل للوحدة أكثر لتشابه الوحدة وتفنّن الكثرة وتشعّبها.

فنقول: إنّ للوحدة كما أشرناه اُسوة بالوجود في أكثر الأحكام.

فمنها إنه لا يمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود في العموم إلاّ مع الدّور أو تعريف الشيء بنفسه، فقد قيل: الواحد هو الّذي لا ينقسم من الجهة الّتي يقال إنه واحد، وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه، وعلى الدور أيضاً لأنّ الانقسام المأخوذ فيه مَعناه معنى الكثرة. ويقال في تعريف الكثرة: إنها المجتمعة من الوحدات، وهذا أيضاً تعريف للكثرة بالاجتماع الّذي هو نفس مفهوم الكثرة، وهو

☆ بالهوهوية الحمل و بأقسامها الحمل بالذات والحمل بالعرض، لا الحمل الذاتي الاولى، والحمل الشائع و المواطاة والاشتقاق اذ لايبحث عنها بتحقيقها ولكل من الاحتمالين مرجع أما مرجع الاول فذكر التجانس وأشباحه فيما بعد بالتفصيل، وعدم ذكر أقسام الحمل بالتفصيل ومقابلتها للغيرية. وأما مرجع الثاني فجعل التجانس ونحوه قسيماً للهوهوية في قوله وأحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس - س ره.

(١) هذا من باب ذكر الخاص بعد العام اذ الغير ان اماأن يتحدا في الماهية فهما المثلان أولا فاما ان يمكن اجتماعهما في محل واحد فهما الخلافان واما ان لايمكن فهما المتقابلان - س ره

مأخوذ (١) صريحاً وضمناً في لفظ جمع الوحدات الّتي لايفهم معناه إلّا بالكثرة وتعريف لها بالوحدة الّتي لاتعرف إلّا بالكثرة ، فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلتها . وقس على ماذكرناسائرماقيل في تعريفهما في الفساد بل الحق إنّ تصوّرهما اوّليّ مستغن عن التعريف .

لكنّ هاهنا شيء يجب التنبيه عليه وهو إنّ الكثرة أعرف عند الخيال ، والوحدة عند العقل ، فكلّ منهما وإن كانت من الأشياء المرتسمة في الذهن بدءاً لكنّ الكثرة مرتسمة في الخيال أولاً لأنّ مايرتسم في الخيال محسوس ، والمحسوس كثير . والوحدة أمر عقلي لأنّ المعقولات امور عامة أولما يتصرّف العقل فيها بالتقسيم يتصور كلامنها واحداً ثم يقسمه إلى كذا وكذا ، وإلى مالايكون كذا . فلنا أن نعرف الكثرة بالوحدة تعريفاً عقلياً بأن نأخذ الوحدة أولية التصور بذاتها ، وأن نعرف الوحدة بالكثرة تعريفاً تنبيهياً ودلالة على أنّ المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا عقلا أولياً و إشعاراً عليه بسلب هذا منه ، ففي الأول تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقليّ ، وفي الثاني (٢) تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي ، فلا يلزم دور على هذه الطريقة .

فنقول : الواحد مالاينقسم من حيث إنه لاينقسم ، والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه في بعض الوجوه ، فلا يصدق عليه إنه لاينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد ، وعند التقييد يندرج لأنه لاينقسم من بعض

---

(١) اى الاجتماع مدلول صريحاً لصيغة الجمع المخصوص أعني لفظ الوحدات ومدلول التزاماً للفظ الوحدات لدلالته على الجمع ودلالة المصداق على المفهوم الكلى اللازم الصادق عليه والجمع هو الكثرة ـ س ره .

(٢) انما كان تنبيهاً لا تعريفاً لان التعريف انما هو بالمعقول الكلى لا بالمحسوس الجزئى والخيالى محسوس جزئى فلايكون كاسباً ، وفي سلبه أيضاً بماهو سلب ليس تعريف اذ معلوم أن كل شيء ليس غيره ، مثال ذلك أن نعرف الانسان بالمعقول الكلى من الحيوان الناطق وفرضنا أنه بديهي ولكن تنبه عليه بالجزئي و نقول : الحيوان الناطق المعقول بديهياً كزيد ـ س ره .

الحيثيات ، فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور، فالواحد إذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود ، وذلك أحق الأشياء بالوحدة ، وقد يكون غيرها .

وهذا [١] على ضربين حقيقي وغير حقيقي ، وهو ما يكون أشياء متعددة مشتركة في أمر واحد هو جهة وحدتها ، وهي إما مقومة لتلك الأشياء أو عارضة لها ، أو لا مقومة ولا عارضة [٢] لها بل إضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة .

والأول قد يكون جنساً لها وهو [٣] الواحد بالجنس كالإنسان والفرس المتحدين في الحيوان ، وقد يكون نوعاً لها وهو الواحد بالنوع ويساوقه الاتحاد في الفصل أيضاً كزيد وعمر والمتحدين في الإنسانية والناطقية .

والثاني قد يكون محمولاً لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الأبيض المحمول عليهما ، وقد يكون موضوعاً لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الإنسان [٤] المحمولين عليه .

والثالث هو الواحد بالإضافة .ثم إن الاتحاد في الأوصاف العرضية والذاتية يتغاير

---

(١) هذا من باب تقسيم الشيء الى الاخص من وجه لان الواحد بما هو واحد الذي هو عين الوحدة حقيقي أيضاً ، وقد اطلق الواحد الحقيقي على المعنى الاعم فيما بعد -س ره .

(٢) اي ولا عرضاً ، متقرراً في المحل وان كان عرضاً غير قار أي غير متقرر في المحل كالمحاذات والمماسة كما قالوا في القسمة باختلاف عرضين قارين أو غير قارين -س ره.

(٣) اي ما هو اشياء متعددة هو الواحد بالجنس لا الجنس الذي هو جهة الوحدة كما صرح به بقوله كالانسان والفرس فان الجنس واحد جنسي وهما واحد بالجنس وهكذا في الباقي س ره.

(٤) فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما أي خارج عنهما ومحمول عليهما لان العارض يطلق في الاصطلاح على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه ، والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك ، وعبارة الشوارق هكذا كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما وهو خارج عنهما ومحمول عليهما ، وهذا هو معنى العارض -س ره .

أسماؤه بتغاير ما نسب إليه، فالمشاركة في المحمول إذا كانت في النوع يسمى مماثلة ، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة ،وفي الكم مساواة، وفي الوضع مطابقة ،وفي الاضافة مناسبة . وظاهر إنّ جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي هي الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته،وإن كان الأحرى به أن لا يطلق إلاّ على ما لا ينقسم أصلا كالواجب تعالى،وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الأعم قد يكون واحداً جنسياً وقد يكون واحداً نوعياً ، وقد يكون واحداً عددياً أي شخصياً ، وهو إما أن لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أو ينقسم ، والثاني قد يكون واحداً بالاتصال وهو الّذي ينقسم بالقوّة إلى أجزاء متحدة في تمام الحقيقة انقساماً لذاته كالمقدار أو لغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء ، فإنّ قبوله الانقسام بواسطة المقدار القائم به ، وإنّ أعداد القسمة و تصحيحها من أجل المادة . وقد يكون واحداً بالتركيب وهو الّذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع ، وذلك إما أن يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام ، وإن لم يكن فهو كثير (١) ويسمونه الناس غير واحد . والتماميّة اما بحسب الوضع كالدرهم الواحد أو الصناعة كالبيت التام أو الطبيعة كالإنسان إذا كان تام الأعضاء ، والخط المستقيم لقبوله الزيادة في استقامته ايّاً ماكان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير إذا أحاط بالمركز من كل جهة فإنه واحد بالتمام ، وأما الأول وهو الّذي لا ينقسم بحسب الخارج أصلا أي لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو إما أن يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة أو غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس الشخصيّتين ، وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وإن لم يخل موجود مّا عن وحدة حتى إنّ العشرة في عشريته واحدة فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أشرف وأكمل ، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل ، فالأحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي ، وأحق أقسامه بها ما لا ينقسم

(١) وفي بعض نسخ الهيات الشفاء وهو كسير بالسين المهملة ــ س ره .

أصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته .

ثم مالا ينقسم في الكم أصلا قوة وفعلا وإن تصور انقسامه إلى أجزاء الحد ذهنياً كالعقل والنفوس عند المشائين ومالا ينقسم منه إلى الجزئيات أحق بالوحدة كالعقل ممّا ينقسم إليها كالنفس الإنسانية .

ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة إلى أجزاء متشاركة في الحد ، ومن هذا القسم مالا ينقسم بحسب الفك والقطع كالفلك فهو أحق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية أجساماً اومقادير ، ومنه أيضاً مالا ينقسم قسمة الكلي الى الجزئيات وإن انقسم إلى مادة وصورة كالفلكيات أحق بالوحدة مما ينقسم بوجهين (١) كالعنصريات المركبة مطلقاً ومنها وهو بالعكس (٢) كالمقادير من وجه .

ثم الواحد بالاجتماع وأحق أقسامه بالوحدة مايكون اجتماعه طبيعياً كالإنسان الواحد المجتمع من نفس ذات قوى ، وبدن مركب من أمشاج وأعضاء وجلد وعظام وغيرها ، ووحدته ظل لوحدة النفس كما أنّ وجوده كذلك على مامر في مباحث الماهية .

ثم الواحد العددي أحق بالوحدة من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية ، وهو من الواحد الجنسي لشدة إبهامه وكونه ذهنية ، وكذا الأجناس بحسب مراتب بُعدها عن الواحد الشخصي تضعف نسبة الوحدة إليها ، فقد علم أنّ الواحد مقول على ماتحته بالتشكيك كما أنّ الوجود كذلك و أما الكثير فهو ما يقابل الواحد في جميع معانيه . واعلم أنّ الوحدة كالوجود غير مقوّمة لماهية شيء من الأشياء لست

---

(١) الا طلاق متعلق بالحق ، وانقسامها بوجهين انقسامها قسمة الكلي الى الجزئيات وانقسامها الى المادة والصورة س ره .

(٢) اى بالعكس من الفلكيات فان المقادير تنقسم الى الجزئيات ولا تنقسم الى المادة والصورة فان الاعراض بسائط خارجية ـ س ره .

أقول لإنّيته لأنّ الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود، وذلك إنّه ليس إذا فهمت الإنسان وفهمت الواحد يجب أن يسنح لك أنّ الانسان واحد فيبين أنّ الواحدية ليست مقومة للإنسان بل من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له، لكن يجب عليك أن تتأمل فيما أسلفناه من أنّ كيفية عروض الوجود للماهيات على أيّ وجه حتى يتبين لك أن كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ماذا فتفطن ولا تكن من الغافلين.

تلويح : ومن جملة المضاهات الواقعة بين الوحدة والوجود إفادة الواحد بتكراره العدد، مثالا (١) لإيجاد الحق الخلق بظهوره في صور الأشياء، و تفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق ونعوته الجمالية وصفاته الكمالية، وكون الواحد نصف الإثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة إلى غير ذلك مثال للنسب والإضافات اللازمة للواجب بالقياس إلى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانية بالماهيات وهي بعضها حسّية وبعضها عقلية، كما أنّ بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل. ومن اللطائف أنّ العدد مع غاية تباينه عن الوحدة، وكون كلّ مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص لايوجد في غيرها إذا فتشت حاله لايوجد (٢) فيه، ولا في حقائق مراتبه

---

(١) وعادية الواحد كل عدد مثال لإفناء الحق الخلق في القيامة الكبرى - س ره.

(٢) لان الاعداد تكرار الوحدة و تكرار الشيء ظهوراته وظهور الشيء ليس بائناً عنه والا لما كان ظهوراً له بل شيئاً على حياله، ولما لم يكن كل مرتبة من العدد سوى الوحدة المكررة فان شيئية العدد بالمادة ولاصورة له سوى صور الوحدات فالاثنان واحد و واحد والثلاثة واحد وواحد وواحد وهكذا، وهذا حكم الاعداد بنحو الاية وحكم الوجودات بنحو الحقيقة، وأما الماهية الامكانية فلها الاجزاء الخارجية المتخالفة فالبيت من سقف وجدران لا من سقف وسقف مثلا ومع كون المقوم لكل الاعداد ليس الا الواحد كانت ذواتها مختلفة وصفاتها و آثارها كذلك، و بينها من النسب الاربع التباين الكلي مثلا لاشيء من الاثنين بثلاثة ولا شيء من الثلاثة باثنين، وهذا من العجائب وبالجملة لامثال للتوحيد في الامثال التي كالبحر والموج والشعلة الجوالة والدائرة والحركة التوسطية والقطعية و نحوها أعلى من الواحد و العدد ولعل للاشارة الى هذا قال سيد الساجدين علي بن الحسين عليهما و على اجدادهما وأولادهما☆

المختلفة غير الوحدة ، وإنك لاتزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ماتنفيه في مرتبة أُخرى ، مثلا تقول : إنّ الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين وأهل الحساب مع أنه عين العدد إذ هو الّذي بتكرره يوجد الأعداد ويلزمه في كل مرتبة لوازم وخصوصيات ، وكذلك يصح لك أن تقول لكل مرتبة : إنها مجموع الآحاد لاغير ويصحّ لك أن تقول : إنها ليست مجموع الآحاد فقط لأن مجموع الآحاد جنس كل مرتبة من المراتب لأنّ كل مرتبة حقيقة برأسها موصوفة بخواص لايوجد في غيرها فلا بدلها من أمر آخر غير جميع الآحاد ، فلاتزال تثبت عين ماتنفي ، وتنفي عين ماتثبت ، وهذا الأمر العجيب بعينه حال العرفاء في باب مايقولون إنّ الحقّ المنزه عن نقائص الإمكان بل عن كمالات الأكوان هو الخلق [١] المشبه ، وإن كان قدتميز الخلق بإمكانه ونقصه عن الخالق بوجوبه وشرفه .

وهم وتنبيه: لاتصغ إلى من يقول الوحدة من الاعتباريات وثواني المعقولات متشبثاً بما يعتمد عليه من أنه لوكانت الوحدة موجودة لكانت له وحدة أُخرى وهكذا حتى يتسلسل إلى غير النهاية ، وادفعه بتذكر ماسلف من أنّ حقيقة الوحدة في واحديته مستغنية عن وحدة أُخرى يعرضها ، اللّهم إلّا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متأخرة عنها إذ للعقل أن يعتبر للوحدة وحدة ، ولوحدة الوحدة وحدة أُخرى ، وهكذا وخطرات العقل لاينتهي الى حد لأنّه يذهب الى لانهاية وبينهما فرق ، والأول غير مستحيل دون الثاني . وخلاصةُ القول : إنّ لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين أحدهما المعنى الانتزاعي المصدري أي كون الشيء واحداً ، ولا شبهة في أنه من الأمور العقلية الّتي لاتحقق لها خارجاً . والآخر

☆الذينهم بالحقيقة الامثال العليا والاسماء الحسنى والمظاهر الاعظم والمجالي الاتم من الصلوات أزكيها ومن التسليمات أنماها الهى لك وحدانية العدد ــ س ره .

(١) في الكافي لنا حالات مع الله نحن هو وهو نحن وقال عليه السلام : داخل في الاشياء لا بالممازجة ــ س ره .

مابه يكون الشيء واحداً بالذات ، ويمنع وقوع الكثرة فيها ، وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة بخلاف المعنى الأول فإنه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظلّ للوحدة الحقيقية الأصلية ينتزع فيها من نفس ذاتها وفي غيرها لأجل ارتباطه وتعلّقه بها ، فقد علم (١) أنّ الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي لاالانتزاعي كلّها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مرّ مراراً .

شك وتحقيق : ليس لك أن تقول : الوحدة مغايرة للهوية ، لأنّ الجسم المتصل إذا لم يطرء عليه شيء من أسباب القسمة كان شخصاً واحداً فإذا ورد عليه التفريق حتى يكثر فهوية ذلك الجسم باقية ، ووحدته زائلة ، والباقي غير الزائل ، فالهوية غير الوحدة لأنا نجيبك عنه بأنّ وحدة الاتصال الّذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كلما زالت عن اتصال ذلك الجسم بطلت هوية ذلك الاتصال ووجد اتصالان آخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية المتصل بذاته .

فإن رجعت وقلت : هَبْ إنّ تلك الصورة الاتصالية عدمت لكنّ الكلام في الجسمانية الباقية حالة الفصل والوصل فيقبل الوحدة تارة والكثرة أخرى ، وهي باقية الوجود في الحالين .

قلنا : الهيولى الجسمانية جوهر قابل ليس لها إلاّ هوية القبول والاستعداد فيطرء عليها الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها ، وهي بحسب ذاتها ليست متصفة بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية ، ولا بالمعنى المقابل لها حتى ينعدم بزوال أحدهما كما في الجوهر الامتدادي ، وهي إنما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة

(١) عينية الوحدة للهوية معلومة من عينية الوحدة للوجود الحقيقي اذ قد علم سابقاً أن التشخص هو الوجود الحقيقي ولما انجر الكلام الى عينية الوحدة للهوية أيضاً استطراداً اورد الشك والتحقيق بقوله فليس لك أن تقول : الوحدة مغايرة للهوية الخ كما ان الشك الثاني انما اورد على عينية الوحدة للوجود ـ س ره .

قابلية لايزولان عنها في جميع الأحوال ، بل هي في جميع المراتب والأوضاع مستحفظة لوحدتها التي هي هويتها اللازمة ، وكل واحدة من وحدة الجسم وكثرته يطرآن عليها لأنّ (١) اتصافها بهما إنما هو بالعرض لابالذات . وظني أنّ سليم الفطرة لايريب في أنّ الشيء لايكون في ذاته محلاً لوحدته وكثرته فإنّ هوية شيء لايقبل التعدد.

اشارة: ولعلّك تقول حسبما وجدت في كتب الفن كالشفاء وغيره إنّ الوحدة (٢) مغايرة للوجود لأنّ الكثير من حيث هو كثير موجود ، ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود

(١) فالمغالطة في هذا الشك امامن باب اخذما بالعرض مكان ما بالذات فان الهوية الباقية هي هوية الهيولى ، وكما أن هويتها المبهمة باقية فكذلك وحدتها ، وكما أن وحدة الاتصال زائلة فكذلك هويته ، كيف والوحدة الاتصالية مساوقة عندهم للوحدة الشخصية. واما من باب اشتراك لفظ الجسم بين الصورة الاتصالية لانها الجسم في بادي النظر وبين الجسم بمعنى مجموع الهيولى والصورة فهوية الاول زائلة وهوية الثاني باقية س ره .

(٢) حق الكلام الذي تعطيه الاصول السابقة ان الموجود المطلق ينقسم الى الواحد والكثير فالكثير موجود كما أن الواحد موجود ، ثم انانجد كل موجود من جهة انه موجود واحدا ينتج ذلك أن الموجود في نفسه مساوق للواحد ، وهو بقياس بعض مصاديقه الى بعض ينقسم الى الواحد و الكثير ، فهناك وحدة عامة تساوق الوجود العام ولا مقابل له كالوجود ووحدة خاصة تقابل الكثرة وهي التي يغايرلها الوجود ويفارقها ويبحث عنها في هذه المرحلة لان الكثرة التي تقابلها موجودة وليست بوحدة اذ الكثير من أقسام الموجود .وهذا بعينه نظير سائر تقسيمات الوجود العام المطلق كتقسيم الموجود الى ما بالفعل وما بالقوة ثم مساوقة الفعلية الموجود ، وتقسيم الموجود الى خارجي يترتب عليه الاثار وذهني بخلافه ثم مساوقة الوجود لحيثية ترتب الاثار الى غير ذلك ، و السرفي جميع ذلك كون الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب قوية وضعيفة وخالصة ومشوبة فللحقيقة في نفسها أوصاف كالوحدة والفعلية و نحوهما تجرى في جميع مصاديقها ، ثم مقايسة بعض المصاديق الى بعض توجب فقدان الضعيف لما يجده القوى من وصف الحقيقة فافهم ذلك ، و من هنا يظهران ما أورده الشيخ من البرهان على مغايرة الوحدة الوجود حق لكنه انما يتم في الوحدة الخاصة المقابلة للكثرة ، و اما الوحدة العامة فهي بحالها تساوق الوجود وتعرض الكثير بما هو كثير كما تعرض الواحد والى هذا يرجع آخر كلام المصنف ـ طمد .

بما هو موجود بواحد فإذن الوحدة مغايرة للوجود ، نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لأنه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة . فيقال لك : إنّ أردت بالموصوف بالحيثية المذكورة في المقدمتين مايراد منه في مباحث الماهية لأجل التميز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوعة ، لأنّ الكثير بهذا المعنى لاموجود ولا معدوم وإن أردت إنّ الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوعة إذ كما إنه موجود ، فهو واحد أيضاً إذ مامن شيء إلاّ وله وحدة ، لكن لقائل أن يقول : ببعد اختيار الشق الأخير إنّ الوحدة عرضت للكثرة لالما يعرض له الكثرة ، فموضوعاهما متغا يران مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث أنها عشرة فهاهنا شيئان الكثرة وموضوعها فالكثرة للموضوع والوحدة لتلك الكثرة ، فوحدة الكثرة لاتناقض تلك الكثرة لعدم اتحا د الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة فإنها تنافي كثرته مع اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة[1] فيمكن أن يقال : الوحدة كالوجود على انها شتى ، و كل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصّة ، والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة ، كما أنّ الوجود الخاص الذهني أو الخارجي يقابله العدم الّذي بإزائه ، والعدم المطلق بإزاء الوجود المطلق والدعوى إنّ وحدة مّا لاينفك عن وجود مّا بأي اعتبار أُخذ فاذا ظهر ذلك فنقول ماذكرتم لايدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود إذ الكثير المقابل له لاوجود له إذ كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار . وتحقيق المقام إنّ موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد إلا بمجرّد اعتبار العقل كما هو التحقيق ، لأنّ كل موجود خارجي لابدله من وحدة خارجية ، كيف ولوكان الحجر الموضوع بجنب الإنسان موجوداً في الخارج لاينضبط شيء من التقاسيم ؟ ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المقولات عندهم

(١) هذا منع للصغرى - س ره .

في العشر إذ المركب من الجوهر والكيف لاجوهر ولا كيف فيكون مقولة أخرى وكذا المركب من الكيف والأين ليس شيئاً منهما فيكون مقولة أخرى ، وهكذا يرتقي عدد المقولات في التراكيب الثنائية والثلاثية والرباعية إلى العشارية إلى مبلغ كثير ، وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كلي من الأجناس والأنواع . فقد علم[1] أن الكثير من حيث الكثرة لاوجود له إلاّ بالاعتبار كما أن للعقل أن يعتبرها موجودة فله أن يعتبرها شيئاً واحداً . لايقال[2] المراد مما ذكرناه : مفاد القضية الوصفية وهو إن الكثير بشرط الكثرة موجود بنحو من الأنحاء ، ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما ، فالكثير لا يكون واحداً ومحصل ذلك إن صفة الوحدة ينافي الكثرة والوجود لاينافيها .

قلنا : إن أردتم بالكثرة الكثرة المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى وإن أردتم الكثرة الخاصة فالنتيجة تكون حكماً بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لابين الكثرة الخاصة والوحدة بوجه آخر ، فلا يلزم منه إلاّ المغايرة بين نحو من الوجود ونحو من الوحدة ، وهذا ليس بضائر ، وكذا الحكم إذا قرر الكلام بأن وصف الكثرة لايأبى عن اتصافه بالوجود فتفطن ولاتزل قدمك بعد توكيدها .

(فصل ٢)

في الهوهو وما يقابلها

قد علمت أن بعض أقسام الوحدة هو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في

---

(١) اى بشرط عدم صدق الوحدة المطلقة ، واما من حيث انه كثير مقابل للواحد بالوحدة الخاصة فهو موجود ، وناهيك فى ذلك انه أحد قسمي الموجود المطلق المنقسم الى الواحد والكثير ـ ط مد .

(٢) هذا ليس اختياراً للشق الثالث اذلا ثالث للشقين المذكورين بل هو اختيار للشق الاخير وهو أن الكثير موجود في الواقع لافى المرتبة لكن الحيثية كانت محمولة على الحيثية الاطلاقية حيث اجتمعت مع الوحدة كماقال المجيب ،وهذا السائل جعل القضية وصفية لينافى موضوع الكثرة الوحدة ـ س ره .

معنى من المعاني ، فالهوهو [١] عبارة [٢] عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما

---

(١) اى الحمل المتعارف لا الاولى الذاتي - س ره .

(٢) هذا بحذاء ماقاله القوم : ان الاتحاد ملاك الحمل ، وليس المراد بالحمل هو التصديق فان ما ذكروه موجود فى كل من المقدم والتالى فى القضية الشرطية وليس هناك تصديقان وهو ظاهر وكذا ليس مرادهم ان الاتحاد تمام مايتوقف عليه الحمل فى القضية الحملية فان الامكان وماهية الانسان متحدان وجوداً ، وكذا السواد والجسم لهما وجود واحد على القول الحق و لا يتم بذلك حمل ،فلا يقال :الانسان امكان و الجسم سواد بل لابد من ضم أمر رابط الى المحمول يربطه بالموضوع و هو الذى يدل عليه المشتق ، فيقال: الانسان ممكن والجسم اسود ،بل المراد أن الاتحاد عمدة مايتوقف عليه الحمل.توضيح المقام ان الوجود كما تقدم ينقسم الى الوجود فى نفسه وفى غيره،وينقسم الى الوجود لنفسه ولغيره ، واتحاد الماهيتين فى الوجود من جميع الجهات يؤدى الى اتحاد الاثنين وهو محال ،فلا بد من الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه ، ولابد أن يكون الاختلاف فى الوجود فى نفسه والا لم يختلفا و عاد الى اتحاد الاثنين المحال، ولا يبقى للاتحاد الا ماهو بحسب الوجود لنفسه فيعود فرض الحمل الى فرض مفهومين يجمعهما وجود يتحقق به من كل منهما نفسه المغايرة لنفس الاخر نوعاً من المغايرة حقيقة أو اعتباراً لكن أحد المفهومين موجود ناعت للاخر يطرد بوجوده عنه عدماً نعتيا كالجسم والسواد حيث ان الوجود الذى يجمعهما يطرد به عدم الجسم عن ماهية الجسم وعدم السواد عن ماهية السواد ثم السواد يطرد بوجوده عن الجسم عدماً نعتيا وهو عدم اسوديته ، وهذا معنى قول المنطقيين ان القضية تنحل الى عقدين عقد الوضع الذى لايعتبر فيه الا الذات ، ولايقصد من المفهوم الوصفى فيه الا أن يكون عنوانا مشيراً الى الذات فحسب ، و عقد الحمل الذى لايعتبر فيه الا الوصف الناعت للذات وهو الوجود الذى لغيره كما تقدم ، فهذه حقيقة الحمل و يتبين بذلك أولا ان الحمل بحسب النظر الفلسفي الباحث عن الحقائق الوجودية يتحقق بوجود نفسي هو الموضوع ، ووجود ناعتي يتضمن الربط الى الموضوع وهو المحمول، ومن هنا يظهر أن أجزاء القضية فى الحقيقة موضوع ومحمول وحكم ، واما النسبة الحكمية التى ذكروها فان كانت فهى من شئون المحمول لاجزء مستقل من القضية . وثانياً ان قولهم الهوهوية والحمل انما يتم بالاتحاد وجوداً والاختلاف مفهوماً كلام لا يخلو عن مسامحة ما ، وحقيقة ما تقدم بيانه من الاختلاف بحسب الوجود فى نفسه والاتحاد بحسب الوجود لغيره ،وان شئت فقل بالاختلاف بالذات والوصف والاتحاد فى كون الوصف وصفاً لتلك الذات .وثالثاً انه لما كان الحمل انما يتم بتعلق أحد الامرين بالاخر تعلقاً ناعتياً و قيامه به نحواً من القيام تنوع الحمل بتنوع هذا التعلق والقيام ، فمن القيام قيام الشىء بعين نفسه بنوع من العناية العقلية كقيام ☆

المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود الخارجي أو الذهني سواء أكان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما موجوداً بوجودٍ ينسب بذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد إنسان ، فإنّ الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان *، أو كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء أكان أحدهما موجوداً بوجود بالذات والآخر موجوداً بذلك الوجود بالعرض كقولنا الإنسان كاتب فإنّ جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعرض ، أو لا يكون ولا واحد منهما موجوداً بالذات بل يكون كلاهما موجوداً بوجود أمر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك ، فإنّ جهة الاتحاد بينهما هو الموجود المنسوب إلى غيرهما وهو الإنسان ، فثبت أنّ جهة الاتحاد في الهو هو قد يكون في الطرفين وقد يكون في أحدهما وقد يكون خارجاً عنهما.

تنبيه تحصيلي : قد علمت أنّ الوحدة الاتصالية من أنحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب أن يكون واحداً بالموضوع غير منقسمة إلى صور مختلفة بل إلى أجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما سيجيء، ولأنّ كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوة ، فالقول (١) بأنّ أجزاء المتصل الوحداني يمكن تخالفها بحسب الصور من سخائف الكلام .

* الانسان بنفس الانسان والحمل المنعقد من ذلك حمل أولي ومن القيام قيام الشيء بعلل وجوده. وبالجملة القيام الحاصل بين مرتبتين مختلفتين بالكمال والنقص في الوجود والحمل المتحقق من ذلك حمل الحقيقة والرقيقة ،ومن القيام قيام العرض بمعروضه او ما يؤول اليه بنوع من العناية العقلية و الحمل الحاصل من ذلك يسمى حملا صناعياً شائعاً .و رابعاً ان الهو هوية بما ذكر من حقيقتها لاتختص بالاذهان بخلاف القضية المشتملة على التصديق فانها لاتتحقق الا في الذهن -ط مد .

(١) اى احتمال كذا لا أن هنا قائلا بكذا كيف ؟ و على قول ذيمقراطيس احتمل من جانبه انه لعل الاجسام الصغار الصلبة التي جعلها مبادى الاجسام مختلفة بالنوع حتى لا يكون مساوية في قبول الاتصال والانفصال ،ولكن ذيمقراطيس نفسه لا يقول به -س ره .

لكنّ لقائل أن يقول : فقد لزم بما وضحت من معنى الهوهو (١) صحة الحمل بين أبعاض المتصل الواحد المقداري وبينها وبين الكل ، فتقول : هذا النصف من الذراع نصفه الآخر أو كلّه أو بعضه إذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح للحمل مواطاة مع جهت كثرة اعتبارية وهمية أو فرضية .

فقيل في دفعه تارة بأنّ المعتبر في الحمل اتحاد الشيئين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحدين في الوجود ، وجزئية الجزء المعين المتصل من حيث التعين الشخصي لا من حيث الماهية ، إذ هو من جهة الماهية الاتصالية ليس على تعين شيء من الامتدادات ليصلح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بأنّ كثيراً ما يتحقق الحمل في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد بن عمرو أو زيد هذا الكاتب . وتارة بما ذكره بعض المحققين بأنّ الحمل مطلقاً وإن كان هو الاتحاد في الوجود لكنّ التعارف الخاصي خصّه بذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خصّه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود ، ويقتضي (٢) اثنينية ما ووحدة ما إذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق أو الكثرة الصرفة لم يصدق .

وتصدى لإبطاله بعض الأماجد عزّ مجده .

أولا بأن هذا تخصيص لا يناسب طور الحكمة .

وثانياً بأنّ الكلام ليس في إطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم حتى يجري فيه هذا الطور بل في أنّ كون المتصل المقداري عين جزئه بحسب الأعيان أنما لزم من الاتحاد

---

(١) و معلوم أن المعرف لابد أن يكون مساوياً للمعرف ، و كذا لو جعل الاتحاد فى الوجود مناطاً للحمل المتعارف إذ المعلول لا يتخلف من العلة فليس من باب ايهام الانعكاس وهو ظاهر -سره .

(٢) اى والحال ان الحمل يقتضي الخ وهما موجودان في مطلق الاتحاد من المماثلة والمجانسة ونحوهما ومع ذلك لاحمل فيها ، وليست الوا و للعطف اذ ليس هاهنا موضع تحقيق الحمل كما لا يخفى -سره .

بينهما في الوجود ، ويستلزم من ذلك أن يقال فيهما هوهو اذ الهوية عين الوجود والهوهوية هي الاتحاد في الوجود، فظهر [١] من هذا إنّ تخصيص تحصيل الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللفظ أو التعارف بل على كون سائر أنواع الوحدة غير صالحة لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة . ثم قال في فك العقدة : أنّ معيار الحمل في الذاتيات أن ينسب وجود ذي الذاتي إليها بالذات لا من حيث أنها أبعاض الأمر الواحد الموجود ، وفي العرضيات أن ينسب إليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث أنها أبعاضه ، والأجزاء المقدارية وإن كانت موجوديتها بعين وجود المتصل الواحد لكنّ ذلك ليس من حيث أنها اُمور موجودة [٢] برؤسها اتفق أن كان وجودها عين وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة بل من حيث أنها أبعاض الموجود الواحد فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد إعظامه وإفخامه .

---

(١) تعريض ببعض المحققين حيث قال : كما خصه من بين مطلق الاتحاد الخ بان الهوية ما كانت عين الوجود والهو هوية هي الاتحاد في الوجود ففي المماثلة و نظائرها لا يصح الحمل لان جهة الاتحاد فيها هي شيئية الماهية النوعية أو الجنسية أو العرضية لا شيئية الوجود ،ولك أن تقول : الكلي الطبيعي موجود بالماهية الموجودة ايضاً تصحح الهوهوية ، وليت شعري ان بعض الاماجد حيث يقول باصالة الماهية كيف يسع له أن يقول الهوية عين الوجود ؟ وان أراد بالوجود الماهية المنتسبة الى الجاعل فان الانتساب مقولي لا يوجب التشخص ـ س ره .

(٢) اى في مواضع اخرى أقول : هذا مستقيم في المركبات الخارجية لا في البسائط الخارجية لان اللون في البياض لم يوجد بوجود على حده والمفرق لنور البصر بوجود آخر وكذا الاجناس الاخرى للبياض كالكيف المحسوس والكيف المطلق ، الا أن يراد بوجود الاجناس برؤسها وجودها مع فصول اخرى كوجود اللون مع القابض لنور البصر و الكيف المبصر مع الضوء ، والكيف المحسوس مع الملوق ، والكيف المطلق مع النفساني، وهكذا في اجناس البسائط الاخرى وان لم يكن أخذها مواد كما في أجناس المركبات الخارجية ،والاولى أن يراد اختلاف الاجزاء الحدية مطلقاً بحسب ماهياتها فان طبيعة الحيوان مباتنة لطبيعة الناطق ، ولهذا كان حق التجزية هو التجزية الى الاجناس والفصول بخلاف الاجزاء المقدارية لاتحادها في الحد والتجزية اليها ليست حق التجزية فظهر أن الاجزاء المقدارية تجاوزت عن حد البينية ـ س ره .

وفيه إنّ كون الشيء جزءاً لشيء آخر يصدق فيه إنه مانع من تحقق الحمل بينهما ، ولكنّ ذلك ليس بسبب غلبة العينية بينهما المتجاوزة عن حريم القدر المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيريّة المخلّة بالوحدانية المأخوذة فيه ، فإنّ المعتبر في الحمل الهوهوية وحدة الوجود في الطرفين واثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار ، وهاهنا الأمر بالعكس من ذلك ، فإنّ الجزئية والكلّية توجبان المباينة في الوجود لتقدّم وجود الجزء على وجود الكل.

فالجواب المحصّل إنّ المتصل الوحداني مالم ينقسم بوجه من الوجوه سواءاً كان في الخارج قطعاً وكسراً أو في الذهن وهماً وعقلا أو بحسب اختلاف العرضين لم يتحقق المغايرة فيه أصلا ، فلا يمكن فيه حمل شيء آخر ولو بالاعتبار ، وإذا تحقق شيء من أنحاء القسمة الّتي معناها ومفادها إحداث الهويتين المتصلتين وإعدام الهوية الّتي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عرضت الاثنينيّة في الوجود ، فأين هناك هوية واحدة تنسب إلى شيئين الّتي هي معيار الحمل .

فصل (٣)

في ان اتحاد الاثنين ممتنع

بمعنى صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً ، وإن كان أحدهما فقط موجوداً كان هذا زوالا لأحدهما وبقاءاً للآخر وإن لم يكن شيء منهما موجوداً لكان هذا زوالا لهما وحدوثاً لأمر ثالث ، وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض . وسبب الاشتباه لمن جوّز الاتحاد بين الشيئين مايرى من صيرورة الأجسام المتعددة المتشابهة أو المتخالفة بالاتصال أو الامتزاج جسماً واحداً ، كما إذا جمع المياه في اناء واحد أو مزج الخلّ والسكر فصار سكنجبين ومايرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواءاً واحداً ،

وبحسب الاستحالةمن صيرورة الجسم المتكيّف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ، ولم يعلم أنه لم يلزم في شيءٍ من هذه الصّور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوّز تنزيلا لمادة الشيءِ منزلة ذلك الشيءِ في بعض الأحكام . ومانسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعّال، وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعنى به حالة (١) روحانية تليق بالمفارقات ، لأنّ هناك إتصال جرمي أو امتزاج ولا بطلان إحدى الهويتين بل على الوجه الّذي ستعرف في هذا الكتاب في موضع يليق بيانه .

فصل (٤)

في بعض أحكام الوحدة والكثرة

إنّ الوحدة ليست بعدد وإن تألّف منها لأنّ العدد (٢) كمّ يقبل الانقسام والوحدة لايقبله ، ومن جعل الوحدة من العدد أراد بالعدد مايدخل تحت العدّ فلا نزاع معه ، لأنه راجع إلى اللفظ بل هي مبدء للعدد لأنّ العدد لايمكن تقومه إلّا بالوحدة لابما دون ذلك العدد من الأعداد ، فإنّ العشرة لو تقوّمت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح ، فإنّ تقوّمها بخمسة وخمسة ليس أولى من تقوّمها بستة وأربعة ، ولامن تقوّمها بسبعة وثلاثة ، والتقوّم بالجميع غير ممكن وإلّا لزم تكرر أجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشيءِ عما هو ذاتي له لأنّ كلا منها كاف في تقومها فيستغنى به عمّا عداه ، و إن أخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لا باعتبار الخصوصيّات كان اعترافاً بماهو المقصود إذ القدر المشترك بينها هو الوحدات .

ومن الشواهد إنه يمكن تصوّر كل عدد بكنهه مع الغفلة عما دونه من الأعداد

(١) وهي الفناء الذي هو قرة عين العارفين وليست من باب اتحاد الاثنين ـ س ره .

(٢) هذا وان كان هكذا الا أن الاعداد التي تحت عدد من اللوازم القريبة المنبعثة من حاق ذات الملزوم فهي كالذاتيات له ، وعلى ذلك بناء كثير من مسائل الحساب و بعض العلوم الغريبة ـ س ره .

فلا يكون شيء منها داخلا في حقيقته، فالمقوم لكلّ مرتبة من العدد ليس إلاّ الوحدة المتكررة ، فإذا انضم إلى الوحدة مثلها حصلت الإثنينيّة وهي نوع من العدد ، وإذا انضم إليها مثلاها حصلت الثلاثة وهكذا يحصل أنواع لاتتناهي بتزايد واحد واحد لاإلى نهاية ، إذ التزايد لاينتهي إلى حد لايزاد عليه ، فلاينتهي الأنواع إلى نوع لايكون فوقه نوع آخر . وأما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والأوصاف من الصمم ، والمنطقية ، والتشارك ، والتباين ، والعادّية والمعدودية ، والتجذير ، والمالية ، والتكعب ، وأشباهها ، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ، وهذا مما يؤيد (١) ماذهبنا إليه في باب الوجود من أنّ الاختلاف بين حقائقها إنما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب فكما أنّ المجرد كون العدد واقعاً في مرتبة بعد الإثنينية هو نفس حقيقة الثلاثة إذ يلزمها خواص لاتوجد في غيره من المراتب قبلها أو بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعاً في مرتبة من مراتب الأكوان يلزمه معان لاتوجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة ، فالوحدة لابشرط في مثالنا بإزاء الوجود المطلق ، والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بإزاء الوجود الواجبي الّذي هو مبدء كل وجود بلاواسطة ، و مع واسطة أيضاً ، والمحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بإزاء الماهيات المتحدة مع كلّ مرتبة من الوجود ، وكما أنّ الاختلاف بين الأعداد بنفس مابه الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية ، و على ماقرّرناه يمكن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد نظراً إلى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها وهي الّتي بإزاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات . ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي نظراً إلى أنّ التفاوت بين ذواتها ليس إلاّ بمجرد القلة والكثرة في

(١) اى كون العدد غير متقوم الا بالوحدة وكونه حاصلا بتكررها مما يؤيد ــ س ره .

الوحدات ، ومجرد التفاوت بحسب قلة الأجزاء وكثرتها في شيء لايوجب الاختلاف النوعي في أفراد ذلك الشيء . وأما كون اختلاف اللوازم دليلاً على اختلاف الملزومات فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مرّ تحقيقه .

فصل (٥)

في التقابل

قد أشرنا إلى أنّ لكلّ واحد من الوحدة والكثرة أعراضاً ذاتية ولواحق مخصوصة كما أنّ لكل منهما عوارض مشتركة بينها وبين مقابلها كالوحدة [١] والاشتراك والحلول ، والإضافة إلى المحل بنحو كالقيام ، وإلى مقابلها بنحو آخر كالتقابل ، فكما أنّ من العوارض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعنى الأعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فمقابله يعرض لمقابلها كالغيرية ، ومنها التقابل المنقسم إلى أقسامه الأربعة أعني تقابل السلب والايجاب ، والملكة والعدم ، والضدين ، والمتضائفين . اما تحصيل معني التقابل فهو إنّ مقابل الهوهوية على الإطلاق الغيرية ، فالغيرية منه غير في الجنس، ومنه غير في النوع ، وهو بعينه الغير في الفصل، ومنه غير بالعرض، وهكذا على قياس الاتحاد في هذه المعاني لكنّ الغير [٢] بصفة غير الذات اختصّ باسم المخالف، وكذا

---

(١) فالوحدة تعرض لنفس الوحدة كالوجود والعلم ونحوهما ولمقابلها اذ ما من كثرة الاوله وحدة ،و المراد بالحلول مجرد الاتصاف والعروض ولو عروضاً مفهومياً لان الوحدة من العوارض الغير المتأخرة في الوجود للمعروض ـ س ره .

(٢) هذا بظاهره يصدق على التماثل مع أن الغير في التشخص مسمى بالاخر كما صرح به ولايصدق على التخالف لان الخلافين متغاثران بالذات ،و توجيهه ان المراد بالصفة مثل ما في المنطق ان الوصف العنواني اماعين ذات الموضوع اوجزئه أو خارج منه ،و مثل ما يقول المتكلمون : الاثنان اما متشاركان في الصفة النفسية فهما المثلان، والصفة النفسية عندهم ☆

الغير في التشخص والعدد لختص باسم الآخر بحسب اصطلاح ما، كما أن* الهوهو [١] يراد منه الاتحاد في الوجود والمماثلة أيضاً من أقسام الغيرية بوجه، وكذا المجانسة والمشاكلة ونظائرها لأنها بالحقيقة من عوارض الكثرة، إذ لولا الكثرة ما صحت شيء منها فعدّهما من عوارض الكثرة أولى فان* جهة الاتحاد في الجميع ترجع إلى التماثل لأن* المثلين هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك، فالإنسان والفرس من حيث هما إنسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متجانسان باعتبار اشتراكهما في الحيوانية، والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع إلى التماثل في جزء الحقيقة و هو الّذي يكون جنساً حين أخذه لابشرط شيء، وقد علمت أن* الطبيعة الجنسية إذا أخذت اعدادها مجرّدة عما اختلف بها من الفصول تكون نوعية فيكون أفرادها متماثلة، وكذا الحال في الأصناف الاخر من الواحد الغير الحقيقي، فالمشابهة ترجع إلى المماثلة في الكيف، والمساواة ترجع إلى المماثلة في الكم وهكذا، وجهة الوحدة في المماثلة ترجع إلى الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من الشخصيات عند تجريدها عن الغواشي المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية. والتقابل أخص من الغيرية إذ التغاير بين الأشياء المادية إذا كان بالجنس الأعلى لايمنع مجرد تغايرها بالجنس الأعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة، وأما التغاير الّذي بحسب الأنواع المتفقة في جنس دون الأعلى فيستحيل [٢] معه الاجتماع في موضوع واحد،

---

* كسوادية السواد وانسانية الانسان و الافهما الضدان ان لم يجتمعا في محل واحد والخلافان ان اجتمعا، فالمعنى ان الغير بالصفة النفسية التي يغاير الذات الاخرى مغايرة ذاتية اختص باسم المخالف ـ س ره.

(١) اى بحسب اصطلاح و يراد منه الاتحاد المطلق بحسب اصطلاح آخر فكذا الغير في التشخص يسمى بالاخر بحسب اصطلاح ما وبالمثل بحسب اصطلاح آخر ـ س ره.

(٢) لعل المراد به امكان وقوع استحالة الاجتماع لا وجوبه، أى ان القضية جزئية فعلية لا كلية دائمة لظهور أن كثيراً من الانواع الواقعة تحت مقولة واحدة لا يستحيل اجتماعها كالحلاوة *

فالتقابل (١) هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة ، فخرج بقيد التخالف التماثل وبقيد امتناع الاجتماع في محل التغاير الّذي بين البياض والحرارة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد، ودخل بقيد وحدة المحل مثل التقابل الذي بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي، وبياض الرومي، وبقيد وحدة الجهة (٢) مثل التقابل الّذي بين الأبوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين . قيل : وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع والدهر إذ الاجتماع في أُفق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزماني كما أنّ عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف آخر كالزمان ونحو آخر ، فما قيل : من أنّ التقييد بوحدة

☆ والصفرة في العسل والجسمية والصورة على قولهم لكونها نوعين من الجوهر -ط مد.

(١) المراد بالموضوع مايجرى مجراه ولو بحسب الفرض العقلي حتى يشمل تقابل الايجاب الذي يجرى متن القضية مجرى الموضوع لهما ، وكذا المراد التقيد بالزمان الواحد فيما كان زمانياً. واما الخارج عن حومة الزمان من مصاديق التقابل فلا ملزم لتقييده بالزمان نحو الواجب واحد وليس الواجب بواحد، ولولا التقييد بوحدة الموضوع لغى اعتبار التقابل ، توضيح ذلك ان الغيرية وهي نوع بينونة ومغايرة بين شيئين ينفك وينفصل به شيء عن شيء تنقسم كما عرفت الى غيرية بالذات وغيرية بالغير ، والغيرية الذاتية هي التقابل ،ومن المعلوم أن الغيرية اماتكون مستندة الى الذات اذا كانت الذات مقتضية بنفسها مغايرة غيرها أى طاردة للغير عن نفسها حتى يتكثرا من غير توحد ، ولايتصور ذلك الا بان يتوحد كل منهما مع شيء ثالث فيطرد مقابله عن ذلك الثالث كالايجاب والسلب في القضية والعدم والملكة في الموضوع وهكذا فتحقق مايجرى مجرى الموضوع في التقابل من أحكامه الضرورية اخذ في رسمه -ط مد.

(٢) اعلم أن التقييد بوحدة الجهة لادخال الابوة والبنوة المطلقتين لالاخراج ابوة زيد وبنوته الموجودتين فيه لانهما ليستا متضائفتين لجواز تعقل احداهما لابالقياس الى تعقل الاخرى ،و أما المطلقتان فهما متضائفان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة كزيد اذا كان أباً وابناً ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد، فلابد من التقييد بوحدة الجهة ليدخل المطلقتان الموجودتان في ذات واحدة في التعريف ، فانهما وان اجتمعا في موضوع واحد لكن اجتماعهما من جهتين مختلفتين فان ابوته بالقياس الى ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه -من الماتن قدس سره الشريف .

الزمان مستدرك لأنّ الاجتماع لايكون إلاّ في زمان واحد غير صحيح ، وكأنّ القائل به لم يرتق فهمه كوهمه من سجن الزمان وهاوية الحدثان . وإنما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين إلى تعريف مفهوم التقابل لأنّ صيغة اللّذان في قولهم المتقابلان هما اللّذان لايجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة يشعر بما لهما ذات ، والعدم والملكة والايجاب والسلب لاذات لهما ، وإن أمكن الاعتذار بأنّ معنى مثل هذه الألفاظ مأخوذ بحسب التصور الذهني ، والسلوب والأعدام كلّها بحسب المفهوم الذهني أمر فيكون معنى هذا التعريف أنّ المتقابلين هما المتصوران اللّذان لايصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة .

وأما وجه كون التقابل أربعة أقسام إنّ المتقابلين إما أن يكون أحدهما عدماً للآخر أولا ، والأوّل ان اعتبر فيه نسبتها إلى قابل لما أُضيف إليه العدم فعدم وملكة ، وإن لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وإيجاب . والثاني إن لم يعقل كلّ منهما إلاّ بالقياس إلى الآخر فهما المتضائفان وإلاّ فهما متضادان .

وقد يقال : في وجه الحصر لأنهما إما وجوديان أولا وعلى الأوّل إما أن يكون تعقّل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما متضائفان أولا فهما متضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً ، فا ما أن يعتبر في العدمي محل قابل ، للوجودي فهما العدم والملكة ، أولا فهما السلب والايجاب.

ويرد عليه (١) الاعتراض إما أولا فبجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والايجاب .ومايجاب به من أنّ اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لأنّ تعقل البصر لايتوقف على انتفاعه ، وتعقّل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعاً فلا يتحدان مفهوماً وإن كانا (٢) متلازمين صدقاً ، والغلط

(١) أي على وجه الضبط الثاني لاعلى الاول اذ يصدق ان أحدهما عدم للاخر لكن الاعتراض الثاني يرد عليهما بل بالثاني الصق كما لايخفى ـ س ره .

(٢) بل لاتلازم في الصدق أيضاً لان سلب انتفاء البصر يصدق على المعدوم البحت اذ السلب لايقتضي وجود الموضوع وتقدم نظير هذا في نقيضي المتساويين ونحو ذلك ـ س ره .

ناش من عدم الفرق بين مابالذات وما بالعرض .

وإماثانياً فبأنّ عدم اللازم يقابل وجودالملزوم كالوجود الحركة لجسم مع انتفاء سخونته اللازمة لها عنه ، وليس داخلاً في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب إذ المعتبر فيهما أن يكون العدمي منهما عدماً للوجودي .

ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فإنّ التقابل أوّلاً وبالذات في المثال المذكور إنما هو بين السخونة و انتفائها لكن لمّا كان انتفائها مستلزماً لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض .

واعلم أنّ مقولية التقابل على أقسامه بالتشكيك وأشدّها في بابه السلب والايجاب لأنّ منافي الشيء إما رفعه (١) أومايستلزم رفعه لأنّ ماعداهما ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك إنّ منافاة رفع الشيء معه إنما هي لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلاتوقف بمجرد ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا وإجمالا ، و أمّا منافاة مستلزم رفع الشيء له فإنما هي لاشتماله على الرفع فيكون منافاته لالذاته بل على سبيل التبعية فالمنافاة الذاتية إنما هي بين الايجاب والسّلب ، وأما فيماسواهما فتكون تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما أشد وأقوى هكذا قيل .

وفيه بحث(٢) إذ التنافي بالذات على الوجه الّذي ذكر في معنى المنافي يلزم

(١) هذا التقريب على تقدير تماميته يوجب كون التقابل فى غيرمورد الايجاب والسلب بالعرض لا بالذات ـط مده .

(٢) لما كان القائل فهم من الرفع فى قولهم نقيض كل شيء رفعه مايرادف النفي والسلب وبنى عليه الكلام أورد عليه المصنف ره ان لازمه كون تقابل التناقض من أحد الطرفين و هو السلب لانه الذي يرفع الايجاب دون الايجاب ، ثم أجاب بان الاولى أن يراد بالرفع المعنى المصدرى المطلق الممكن أخذه بمعنى الفاعل أو المفعول بحتى يصدق التعريف على السلب والايجاب جميعاً لان السلب رافع للايجاب والايجاب مرفوع بالسلب هذا ، والاولى أن يراد بالرفع الطرد الذاتي وهومتحقق فى كلاطرفي النقيض ـط مده .

أن لايتحقق بين الشيئين أصلاً ، فإنّ أحد الطرفين في السلب والايجاب وإن كان منافياً بالمعنى المذكور للطرف الآخر كالسلب للايجاب لكنّ الطرف الآخر الذي هوالايجاب لايكون منافياً لمقابله [١] بالذات بل المنافي بالذات له سلب السلب المستلزم [٢] للايجاب ، والأولى [٣] أن يراد من الرفع اوالسلب المعنى المصدري على الوجه المطلق [٤] الذي يمكن أخذه بمعنى الفاعل [٥] أو المفعول .

فصل (٦)

في بيان أصناف التقابل وأحكام كل منها

فمن جملة التقابل مايكون بحسب السلب والايجاب ، وهوقد يطلق على مايعتبر في مفهومه القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيّين ، ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقاً وكذباً في نفس الامر كزيد أبيض [٦] وليس زيد بأبيض ، وقد يطلق على مابين المفردات كما بين مفهوم [٧] ورفعه في نفسه كالبياض واللابياض

(١) لانه ليس رفعاً له بل مرفوع له ـه ره .

(٢) فان نقيض اللاانسان ليس هو الانسان بل نقيضه رفع اللاانسان المستلزم للانسان ـه ره .

(٣) الاولى الذى ذكره هاهنا انما هوماسيذكره في فن الربوبيات حيث يمهد لبيان ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و هو ان الرفع أعم من أن يكون مفهومه أو حقيقته و مصداقه ـ ن ره .

(٤) هذا نظير قول بعض أهل العربية في الحمد لله ان المراد من المصدر هو القدر المشترك بين المبنى للفاعل يعنى الحامدية والمبنى للمفعول يعنى المحمودية اذ كما أن كل محمودية ترجع الى جنابه لان كل الفضائل والفواضل ظلاله فكذلك كل حامدية أيضاً بحوله وقوته ـ س ره .

(٥) بان يقال نقيضه رفعه أو مرفوعه ـه ره .

(٦) اى أبيضية زيد ولا ابيضيته فلايكون قضية ـ س ره .

(٧) ان كان المراد من ضم الرفع والنفي الى المفهوم المفروض ضمه بمانه مفهوم فقط كان لازمه تحقق مفهوم قبال مفهوم آخر ، وكان البعد الحاصل بينهما هو البعد الذى بين كل مفهوم ومفهوم غيره وهو الانعزال والانسلاب الذى بين المفاهيم لا ازيد من ذلك ، وان كان المراد *

أو بحسب الانتساب إلى شيء آخر بالحمل كزيد أبيض، وزيد لاأبيض، فإنّ كل مفهوم إذا اعتبر في نفسه وضمّ إليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البُعد عنه، ولا يعتبر في شيء منهما صدق أولا صدق على شيء وإذاحمل على شيء مواطاة أو اشتقاقاً كان اثباته له تحصيلا و اثبات سلبه له ايجاب سلب المحمول وإنما يتنافيان صدقاً لاكذباً لجواز ارتفاعهماعندعدم الموضوع، ولذاقال الشيخ (١) في الشفاء: إنّ المتقابلين بالايجاب والسلب إن لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية وإلّا فمركّب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس، فإن اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد (٢) في زمان واحد محال. وقال أيضاً: معنى الايجاب وجود أيّ معنىكان سواءاً كانباعتباروجودهفىنفسه أو وجوده لغيره، ومعنى السلب سلب أيّ معنى كان سواءاً كان لا وجودا في نفسه أو لاوجوداً لغيره انتهى، فقد علم ممّا ذكر أنّ التقابل أعم من التناقض المعرف باختلاف قضيتين ايجاباً وسلباً كذا وكذا لتحققه في المفردات دون التناقض، فقدسهى منقال: إنّ التناقض هو نفس التقابل الايجابي والسلبي، وكذا ماوقع (٣) في عبارة التجريد إنّ تقابل السلب

☆ ضمه بماهوحاك عن بطلان الوجودكانلازمه كونالمنضم اليه هوالمفهوم من حيث انه حاك عن الوجود، ورجع الامر الىالتناقض فى القضايا،ومثله القول فيما ذكره من وقوعالتناقض بحسب الانتساب الى شيء آخر بالحمل. ومنهنا يظهرأن النظرالفلسفي يؤدى الىاختصاص تقابلالتناقض بما بينالقضايافان التناقض اللائح بين المفردات كالانسان واللاانسان وقيام زيد وعدم قيامزيدلايتممع الغضعن القضيتين الموجبة والسالبةفىمورده،فهو بالذات بينالايجاب والسلب وهيالقضيةالمنفصلةالحقيقية المساة بأول الاوائل اماان يصدقالايجابواما أن يصدق السلب، واليها يعود قولهم الايجاب والسلب لايصدقان معاً ولايكذبان معاً -ط مده.

(١) اىلاجل أن هذا التقابل يكون فىالقضايا فىالمفردات قال كذا-سره.

(٢) اى صدقهما فىمورد واحد محال اذسيأتى أن عدم اجتماعهما بحسبالصدقولا موضوع ولا محل لهما -سره.

(٣) أقول :مراد المحقق الطوسى قدسسره كما فى الشوارقانهذا التقابل غيرراجع الى الوجود الخارجي لان موضوعى السلب والايجاب فىالتناقض نسبتانلاتحقق لهما الا ☆

والايجاب راجع إلى القول والعقد ليس بصواب ، كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث إنهما قضيتان ؟ ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الايجاب والسلب المضاف إلى شيء واحد ، فالتقابل بالحقيقة إنما يكون بين نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض اللّهم إلاّ أن يتكلّف كما في بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع ، وهما أمران عقليّان و اردان على النسبة الّتي هي أيضاً عقلية ، فإذا حصَلا في العقل كان كلّ منهما عقداً أي اعتقاداً ، وإذا عبّر عنهما بعبارة كان كلّ من العبارتين قولا . ثم بما حققّناه من أنّ التقابل بالذات في القضايا إنما هو بين نفس النفي والاثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل : إنّ بعضهم اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل، وصرّحوا بأن لاتضادّ بين الصور الجوهرية ، إذ لاموضوع لها لأنه المحل المستغني عن الحال ، ومحل الصور هي المادة المحتاجة إليها في التقوم . واعتبر الآخرون المحل مطلقاً فاثبتوا التضاد بين الصور النوعية العنصرية ، فعلم من اختلاف الفريقين في كون مورد الا يجاب والسلب موضوعاً أو محلا أنّ المراد من عدم الاجتماع المأخوذ في التقابل عدم الاجتماع بحسب الحلول لا بحسب الصدق ، ومعلوم أنّ من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد (١) فإنّ قولنا كلّ حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان

☆ في النفس كما في القضية المعقولة أو في اللفظ كما في القضية الملفوظة والتقابل نفسه أيضاً نسبة فكان نسبة في نسبة بل النسبة السلبية سلب النسبة ، ومن العجائب انه قدس سره اعترف بذلك في قوله بعد أسطر ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن أو اللفظ مجازاً الخ والمحقق قدس سره لم يرد الا هذا ، و لعل المصنف قدس سره ظن ان المحقق بصدد بيان منشاء هذا التقابل ومرجعه الفاعلي وانه في اى شيء بالذات وفي اى شيء بالعرض ، وليس كذلك بل هو بصدد تعيين موضوعه وبيان مرجعه القابلي -س ره .

(١) جريان التضاد في القضايا مبنى على المسامحات المعمولة في المنطق لوضوح عدم صدق تعريفه عليها باى تعريف عرف ، والذى ذكره الشيخ أصدق شاهد على أن اطلاق المتضادين على الموجبة والسالبة الكليتين لا يتجاوز حد التسمية -ط مد .

وضد لقولنا لاشيء من الحيوان بإنسان على ماقال الشيخ في الشفاء : ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض ، بل هو مقابل من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اُخرى ، فلنسمّ هذه المقابلة تضاداً إذا كان المتقابلان ممّا لايجتمعان صدقاً أصلا ، ولكن قديجتمعان كذباً كالأضداد في الأمور انتهى . مع أنّ القضايا لايتصوّر اعتبار ورودها على شيء بحسب الحلول فيه ، وكلام هذا القائل لايخلو عن خلط إذ الاختلاف الّذي نقله إنما وقع منهم في باب التضاد حيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين إما على موضوع واحد أو محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعروف بكون الأمرين بحيث لايجتمعان في شيء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق أو بحسب الحمل والصدق ، كيف ولو كان اختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس واللا فرس بمثل البيان الّذي ذكره لعدم كون الفرس ذا محلّ وذلك فاسد .

ومن أحكام الايجاب والسلب إنّ تقابلهما إنما يتحقّق في الذهن أو اللفظ مجازاً دون الخارج لأنّ التقابل نسبة والنسبة في التحقّق فرع منتسبيها ، وأحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب ، والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينهما عقلية صرفة ، وأما عدم الملكة فله حظ مّا من التحقق باعتبار أنه عدم أمر موجود له لأمر موجود قابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التحقق الاعتباري كاف في تحقق النسبة بحسب الخارج ، فإنّ لكلّ شيء مرتبة من الوجود ، ومرتبة النسبة هي كونها منتزعة من اُمور متحققة في الخارج أيّ نحو كان من التحقق كالإنسانية والحيوانية من الذاتيات ، والمشي والكتابة من العرضيات .

و من أحكامهما عدم خلوّ الموضوع عنهما في الواقع لافي كل مرتبة

من مراتب الواقع ، فإنّ الأشياء التي ليست بينها علاقة ذاتية (١) يخلو كلّ منها في مرتبة وجود الآخر عن كونه موجوداً أو معدوماً ، وكذا العرضيات في مرتبة الماهيات من حيث هي هي كما علمت .

ومن أحكام هذا التقابل أيضاً إنّ تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات مشهورة ، مع زيادة وحدة هي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية ، لأنّ بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع أنه قد يصدق على نفسه كسائر المفهومات بالحمل الأولي الذاتي ، وفي المحصورات مشروط بالاختلاف في الكمّية لكذب الكلّيتين مع تحقق الوحدات ، كقولنا كلّ حيوان إنسان ولاشيء من الحيوان بإنسان ، فعلم أنهما ليستا متناقضتين وإن كانتا متضادتين كما مر والتضاد لايمنع كذب الضدين معاً وصدق جزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان إنسان وليس بعض الحيوان بإنسان ، وفي الموجهات مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر وإلاّ لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الإمكان مع تحقق باقي الشرائط ، ومن خاصية (٢) هذا التقابل استحالة الواسطة بين المتقابلين به ، وامتناع اجتماعهما صدقاً وكذباً ، فلايخلو شيء عن فرسية ولا فرسية وقد يخلو عن طرفي سائر أقسام التقابل ، ولايصدق على المعدوم شيء من طرفي المتقابلين إلاّ السلب والايجاب ، ومن جملة التقابل تقابل التضايف والمتضايفان هما وجوديان يعقل كل منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوة فإنهما (٣) لا يصدقان على شيء واحد

(١) بالاضافة البيانية لا بالتوصيف اذ بين الماهية ولازمها وكذا بين المتضائفين العلاقة الذاتية موجودة وليس أحدهما في مرتبة ذات الاخر -س ره.

(٢) يترائى من ظاهره تكرار مع قوله ومن أحكامهما عدم الخلو الموضوع عنهما، ولكن لاتكرار في الحقيقة فان ذكر عدم الخلو هناك كان تمهيداً لذكر الخلو في المرتبة، وان السلب والايجاب اللذين لايخلو عنهما شيء في الواقع كانت المرتبة خالية عنهما . وأيضاً قد اخذ هنا عدم الاجتماع بحسب الصدق أيضاً -س ره.

(٣) هذا هو الحق الذى لامرية فيه فان فرض كون كل من الموجودين أي بماهيتهما معقولا ☆

من جهة واحدة وإحداهما لاتعقل إلّا مع الأخرى .

وهم وتنبيه : ربما اشتبه عليك الأمر فتقول : كيف يجعل التضايف قسماً من التقابل وقسيماً للتضاد ؟ والحال إنّ التضايف أعم من أن يكون تقابلا أو تضاداً أو تماثلا أو غير ذلك بل يكون جنساً لهما فيلزم كون الشيء قسماً لقسمه وقسيماً له أيضاً .

وربما يجاب عنه بأنّ مفهوم التضايف أعم من مفهومي التقابل والتضاد [١] العارضين لأقسامهما ، وهذا لاينافي كون معروض التقابل أعم منه ومعروض التضاد مبايناً له ، فمفهوم كلّ منهما مندرج تحت المضاف لكنّ من حيث الصدق على الأفراد أحدهما أعم منه والآخر مبائن له فلا منافاة .

وبوجه آخر مفهوم التضايف من حيث هو أعم من مفهوم التقابل ، ومن حيث أنه معروض لحصّة من التقابل أخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو أعم من مفهوم الجنس ، ومن حيث أنه معروض لمفهوم الجنس أخص منه .

والحق في الجواب أن يفرّق بين مفهوم الشيء وما يصدق هو عليه ، فمفهوم التضايف [٢]

☆ بالنسبة الى الاخر يوجب التوقف المعي بينهما ولا معنى لتحققه في الشيء الواحد . على أن التقابل غيرية بالذات ولا معنى لتحققه في الشيء الواحد من جهة واحدة وفي موارد من كلام المصنف مايشعر بأن التضايف لا يأبى عن اجتماع المتضائفين بذاته كالعاقلية و المعقولية ونحوهما بل الاجتماع يمتنع فيما يمتنع لسبب من خارج كالعلية والمعلولية هذا ، والحق خلافه وللكلام تتمة ستوا فيك في محله ـ ط مد .

(١) يعني ان مفهوم الشيء لايلزم أن يكون من جملة أفراد ذلك الشيء مثلا مفهوم الاضافة ليس باضافة بل كيف ، ومفهوم الحرف ليس معنى غير مستقل بل هو من حيث نفسه من المعاني المستقلة ، ومفهوم التقابل ليس بتقابل بل من مقولة الاضافة فافهم ولا تغفل ـ نده .

(٢) أي مفهوم التضايف من حيث صدقه على أفراده في الجملة لامن حيث هو ولامن حيث الصدق على جميع الافراد اذقد أشكل في كون بعض أفراد التضايف كالاضافات المتشابهة الاطراف من التقابل المتخالفة الا طراف أيضا التي كالعاقلية والمعقولية فضلا من نفس مفهومه من حيث هو ، وكثيراً مايكون مفهوم الشيء فرداً له كمفهوم الشيء العام ، ومفهوم الكلي☆☆

من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف، وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه أحد أنواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من آحاد مفهوم الجنس، وفي الأمور الذهنية والعوارض العقلية كثيراً ما يكون مفهوم الشيء فرداً له وفرداً لفرده كما يكون فرداً لمقابله كمفهوم الجزئي الذي هو فرد من الكلي و مقابل له أيضاً باعتبارين و من التقابل ما يكون بين المتضادين (١)

☆ ومفهوم التضايف، ومفهوم الماهية العامة، وكنفس المفهوم وغير ذلك. والفرق بين الاجوبة ان بناء الاول على التفرقة بين العارض والمعروض، وان في العوارض نسبة من النسب الاربع تخالف النسبة في المعروضات، وبناء الثاني على التفرقة بين التضايف من حيث هو وبين التضايف التقابلي وان هذا هو قسم من التقابل لا ذاك، وبناء الثالث على التفرقة بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشائع، فلا غرو في كون مفهوم التقابل بالحمل الاولي تقابلا و بالحمل الشائع مصداقاً للتضايف لا التقابل، ومفهوم الشيء قد يكون فرداً لفرده، كيف وقد يصدق عليه مقابله فيتقابلان ويجتمعان باعتبارين، كما أن الوجود والعدم يجتمعان لا باعتبار التقابل فمناط الجواب هو الفرق بين الحملين. وأما قوله فمفهوم التضايف من اقسام مفهوم التقابل فبيان للواقع ولا دخل له في الجواب س ره.

(١) يكرر ره في كلماته كون حد التضاد المذكور وكذا بعض أحكامه كقولهم ضد الواحد واحد، وان الضدين يجب أن يجتمعا في جنس قريب، وان الجواهر لا تضاد فيها مبنياً على الاصطلاح، وهذا يشهد على انه ره انما يعتبر من حد التضاد ما يتحصل من تقسيم المتقابلين وهو ان الضدين أمران وجوديان غير متضائفين لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة وأما ماوراء ذلك فانما هو مبني على الاصطلاح والوضع، وبناء الاحكام في الابحاث الفلسفية على الاصطلاح المجرد بعيد غايته، و من المعلوم أن اضافة قيود آخر على الحد الخارج من التقسيم تصور أقساماً اخر من التقابل، على الباحث أن يعتبرها ويسميها أو يقيم البرهان على بطلانها وامتناعها، والذي ذكروه حداً للمتضادين انهما أمران وجوديان غير متضائفين متعاقبان على موضوع واحد داخلان تحت جنس قريب بينهما غاية الخلاف، والذي يمكن أن يقال في بيانه ان القيود الثلاثة الاول أعني كونهما أمرين وجوديين متضائفين انما لزم اعتبارها لتحصلها من التقسيم المذكور سابقاً وهو ان المتقابلين اما أن يكون أحدهما عدماً للاخر أو يكونا وجوديين وعلى الثاني اما أن يكون كل منهما معقولا بالقياس الى الاخر أولا، والثاني هما المتضادان فهما أمران وجوديان غير متضائفين، و اما اعتبار الموضوع لهما فقد تقدم ان اعتبار التقابل والغيرية الذاتية بين شيئين يوجب اعتبار أمر ثالث يتحد به كل من الطرفين نوعاً من الاتحاد ☆

والمتضادان على اصطلاح المشائين هما [1] الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان

فيطرد الطرف الاخر عن ذلك الثالث والالغي اعتبار التقابل ، فهناك أمر يتحد به كل من طرفي التضاد وحيث كانا جيماً وجوديين والشيء الذي يوجد له ويتحد به الامر الوجودي هو الموضوع الاعم من محل الصور الجوهرية وموضوع الاعراض غير أن اعتبار غاية الخلاف يوجب نفي التضاد عن الجواهر فلا يبقى الا موضوع العرض ، ويظهر من هنا ان المتضادين يجب أن يكونا من الاعراض وأن ينحصرا في اثنين وأن يكون لهما موضوع واحد يتعاقبان عليه ، واما اعتبار دخولهما تحت جنس فلان الصور الجوهرية تتحد وجوداً مع موادها فتحصل منهما جيماً هوية واحدة فلو صح فيها تضاد لكفي ذلك في طرد كل من الطرفين الاخر عن مادته التي اتحد بها فصار هو هي واما الاعراض فاذ كانت موضوعها محلا مستغنياً عنها في وجوده لم يحصل من مجموع الموضوع وعرضه هوية واحدة حتى يمتنع اجتماع المتضادين فيها لطرد أحدهما الاخر بل العرض لا يدفع العرض وان فرض اتحاده مع موضوعه نوعاً من الاتحاد ؛ فان العرض لا يصير فيه عين العرض الاخر اذا حلا فيه بخلاف الصورتين الجوهريتين اذا حلتا مادة من المواد ، فمن الواجب مضافاً الى اعتبار موضوع يحل فيه المتضادان اعتبار أمر آخر يتحد به كل من طرفي التضاد اتحاداً يصير له المتحدان هوية واحدة فيطرد كل منهما الاخر فيه لكون ذلك طرداً له عن نفسه والامر الذي هذا وصفه هو الجنس الذي يدخل تحته أنواعه فتصير هي هو ، فمن اللازم اعتبار دخول المتضادين تحت جنس واحد . ثم نقول : ان هذا الاتحاد انما يتم بين النوع وان شئت قلت : بين الفصل الذي هو علية الحد النوعي وبين الجنس الذي يقسمه ويحصله ذلك الفصل وهو الجنس القريب و أما الجنس البعيد فلا نسبة بين الفصل وبينه بالتقسيم والتحصيل حقيقة ، وقد تقدم ذلك في مباحث الماهية فمن الواجب أن يكون الجنس الذي يدخل تحته المتضاد ان جنساً قريباً ومن هنا يظهر ان التضاد انما يتحقق في جنس من الاجناس العرضية منحصر في نوعين لا ثالث لهما ، وأما اعتبار غاية الخلاف بين المتضادين فهو انهم حكموا بالتضاد في امور ثم وجدوا اموراً اخرى متوسطة بين طرفي التضاد نسبية كالسواد والبياض الذين ذهبوا الى تضادهما ثم وجدوا الصفرة والحمرة و غيرها من الالوان متوسطة بينهما هي بالنسبة الى السواد بياض و بالنسبة الى البياض سواد فحكموا بتركبها من الطرفين و ان الضدين بالحقيقة هنا الطرفان فاعتبروا غاية الخلاف بين الضدين، ومن هنا يظهر ان المراد بغاية الخلاف أن لا يختلف الخلاف والتغاير بالنسب والاعتبارات بل يختلف الطرفان و يتغايرا بذاتهما و في نفسهما فهذا القيد بمنزلة الايضاح لمعنى التقابل بينهما ـ ط مد.

(١) الاولى أن يقال : هما الوجوديان اللذان لا يتوقف تعقل أحدهما على الاخر المتعاقبان الخ لان الاقسام الاربعة من التقابل مساوية في المعرفة والجهالة ،وقد صرح بذلك في مبحث الكيف في سبب عدولهم عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية في تعريف الكيف الى ذكر خواصها التي هي أجلى الا أنه قدس سره لم يبال بذلك هاهنا اذ قد عرفت المتضائفين أولا . ☆

على موضوع واحد لا يتصوّر اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد مرّت الإشارة إلى أنّ الطبائع الجنسية لا يتقابل فالتضاد إنما يعرض للأنواع الأخيرة كما يدل عليه الاستقراء .

وقد ظنّ بعضهم وقوع التضاد في الأجناس لزعمهم أنّ الخير والشر متضادان وكلّ واحد منهما جنس لأنواع كثيرة ، وهذا الظنّ باطل من وجهين .

الاول إنّ التقابل بينهما ليس بالتضاد لكون أحدهما عدماً للآخر إذ الخير وجود أو كمال وجود ، والشر عدم الوجود أو عدم كمال الوجود .

والثاني إنهما ليسا بجنسين لأنّ الخير والشر إما أن يراد بهما ماهو بحسب الواقع وقد علمت أنهما يرجعان إلى الوجود والعدم، وإما أن يراد بهما ما بالقياس إلى طبيعة الإنسان فكلّ مايوافقه ويلائمه نسميه خيراً ، وكلّ مايخالفه وينافره نسميه شراً ، والموافقة والمخالفة وسائر ما أشبههما نسب واعتبارات خارجة عن أحوال الماهيات فلا يكون شيء منها جنساً لما اعتبر وصفاً لها ، وأما إذا اعتبر نفس الملائمة والمنافرة مجردتين عن معروضيهما كانت كل واحدة منهما ماهية نوعية فالتضاد بينهما (١) ليس تضاداً بين الجنسين، ومن شرط التضاد أن يكون الأنواع الأخيرة التي توصف به داخلة تحت جنس واحد قريب ، و كون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضاً على هذه القاعدة لأنّ كلّ

*ان قلت :لم يكن حاجة اليه لخروج المتضائفين بالتعاقب على موضوع واحد كما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا ، و أما المتضائفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع وسينقله المصنف .

قلت : لاشبهة في جواز تعاقب المتضائفين كالابوة والبنوة وغيرهما على موضوع، وكلام الشيخ أيضاً دال على ماذكرناه كقوله فليس يجب وقوله يلزم لا محالة فانتظر -س ره .

(١) أي لو فرض تحقق التضاد لكن لم يتحقق اذ الملائمة والمنافرة من الاضافات فبهما تقابل التضايف -س ره .

واحد منهما في نفسه كيفية نفسانية ، وكونه فضيلة أو رذلية إنما هو [١] صفة عارضة له لا أنها مقومة له ، فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس للفضائل والرذائل النفسانية ، ثم إنّ الشجاعة ليست ضدّاً لشيء من التهور والجبن لكونها واسطة بينهما وأما الطرفان فلكونهما في غاية التباعد كانا متضادتين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضادّ بالعرض إذ الشجاعة ماهية لها عارض وهو كونها فضيلة ، وكلٌّ من التهور والجبن ماهية لها عارض ، هو كونها رذيلة ، والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي المعروضين بالعرض ، وأما التضاد بين التهور والجبن فنوع آخر من التضاد غير مايكون باعتبار الفضيلة والرذيلة . ومن أحكام التضاد على ماذكرناه من اعتبار غاية التباعد إنّ ضد الواحد واحد، لأنّ الضد على هذا الاعتبار هو الّذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر ، فإذا كان الشيء وحدانياً وله أضداد فإما أن يكون مخالفتها مع ذلك الشيء من جهة واحدة أو من جهات كثيرة فإن كانت مخالفتها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشيء بالحقيقة شيء واحد وضدّه واحد وقد فرض أضداداً وإن كانت المخالفة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو كالإنسان الّذي يضاد الحار من حيث هو بارد ، ويضاد البارد من حيث هو حار ، ويضاد كثيراً من الأشياء لاشتماله على أضدادها ، فالتضاد الحقيقي إنما هو بين الحرارة والبرودة والسواد والبياض ولكل واحد من الطرفين ضد واحد ، و أما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان إذا كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما بما هما محلاهما تضادّ بالعرض ، فمن الضدين ما بينهما وسائط ومنهما ما لا وسائط بينهما سواءاً كان الوسط حقيقياً كما بين الحار والبارد من الفاتر أو غير حقيقي مرجعه الخلو عن جنس الطرفين كاللا خفيف واللا ثقيل ، فإنّ الفاتر لايخرج من جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاثقيل لخروجه عن جنس الخفة والثقل كالفلك

---

(١) بل الحق ان الفضيلة والرذيلة من المعاني الاعتبارية حيث اعتبر في تعريفهما قولنا :ينبغي أولا على أن مفهوم الرذيلة عدمية وهو ظاهر ـ طمده .

وقد يكون أحد الضدين على التعيين لازماً لموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لايكون وحينئذ إما أن يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة (١) والمرض للإنسان أويمكن كالثقل والخفة للفلك، و على هذا الاصطلاح (٢) لاتضاد حقيقياً بين الجواهر إلاّ باعتبار ما يعرض لها من المتضادات، و أما على اصطلاح المتقدمين ففي الماديات من الصور المتخالفة المتعاقبة على محل واحد متضاد حقيقي، وكذا يجوز عندهم أن يكون لشيء واحد أضداد كثيرة حيث لايشترطون في التضاد غاية الخلاف، فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة أيضاً لأنّ اصطلاحهم يحتمل ذلك.

شك و تحقيق: وهاهنا إشكال قوي و هو إنّ المقولات العالية قد علمت أن لاتضاد بينهما الاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاشتراك في الجنس البعيد لايكفي في امتناع الاجتماع، فإنّ الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة، فلابد من كون (٣) المتضادين تحت جنس قريب ومن كونهما مختلفين بالفصل، فحينئذ إن كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل، فالمتضادان بالذات هما الفصلان، على أنّ الفصلين لايشتركان في الجنس القريب لكونه خارجاً عن حقيقتهما كما سبق، وقد شرط كون المتضادين تحت جنس قريب هذا خلف، وأيضاً تعاقب الفصول في أنفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور إذ لااستقلال لها في الوجود حتى

---

(١) هذا بناء على نفي الواسطة بينهما خلافاً لبعض الاطباء القائل بالواسطة كحال الشيخ والطفل والناقه - س ره.

(٢) رجع الى أول الكلام أي اعتبار الموضوع لا المحل في التعريف المذكور - س ره.

(٣) لايخفى ان عدم اقتضاء الجنس البعيد بما انه جنس بعيد التضاد بين أنواعه لاينتج اقتضاء الجنس القريب ذلك فمن الجائز أن يكون الجنس من أصله غير دخيل في تحقق التضاد اللهم الا أن يبرهن على وجوب اشتراك المتضادين في جنس فينضم من ارتفاع التضاد من بين الاجناس العالية والاجناس البعيدة دخالة الجنس القريب في مسألة التضاد، وقد تقدم مايمكن أن يقال في ذلك. على أن حصر المقولات في العشرة استقرائي لاعقلي - طمده.

ينسب إلى الموضوع الواحد ، ولا يمكن تعاقبها [1] على جنس واحد كما علمت .

ويمكن التفصي عنه بأنّ الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما موجودان بوجود واحد بلاتغاير بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج ، فصفات الفصول في الأعيان بعينها صفات الأنواع المتقومة بها في نحو ملاحظة العقل ، ولما كان التضاد من الأحكام الخارجية للمتضادات [2] فلا محالة يكون الموصوف بها الأنواع بذواتها دون الفصول بما هي فصول ، والحاصل إنّ التضاد بين المتضادين وإن كان باعتبار فصل كل منهما ولكنّ التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما ، لأنّ الحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لايتعلق إلاّ بما يستقل في التحصّل الخارجي ، والفصول لااستقلال لها في الخارج ، واتصاف كلّ من النوع والفصل المقوّم بالصفات الخارجية للآخر إنما هو بالذات لابالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي دون الصفات الذهنية التي تعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الذهن.

وممّا عدّ في المتقابلين الملكة والعدم وهما أمران يكون أحدهما وجودياً والآخر عدمياً أي عدماً لذلك الوجودي سواءاً كان [3] بحسب شخصه في الوقت أو

(١) المحذور الذى ذكره أوكان تقوم الفصلين بالجنس ،وهذا شيء آخر وهو انه قد مران الفصول المقسمة للجنس انماترد على الحصص الجنسية فان نسبة الكلى الى ماتحته نسبة الاباء الى الاولاد لا نسبة أب واحد اليهم فاذن لايلزم تواردالعلل على معلول واحد فهاهنا يقول قدس سره اذالم يمكن تعاقب الفصول المقسمة على جنس واحد مع أن تقسيمه جائز فكيف أمكن تقومها بجنس واحد مع أن تقويمه لها غير جائز أو تنظير لعدم التعاقب على موضوع واحد والاول أدق -س ره .

(٢) فان قلت : التضاد ربما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنس والفصل فكيف يصح كونه من الاحكام الخارجية للمتضادات قلنا : المراد منه ان تضاد الامور الخارجية انما هو من الاحكام الخارجية لها وهذا لاينافي عروض التضاد للامور الذهنية بحسب اعتباراتها العقلية- منه قدس سره الشريف.

(٣) متعلق بالعدم باعتبار القوة التي في هذا العدم أو بالوجودى أى سواءاً كان ذلك الوجودى ممكناً بحسب شخصه الخ -س ره .

في غير الوقت أو بحسب النوع أو بحسب الجنس قريباً كان أو بعيداً ، فالعمى [١] والظلمة ، وانتثار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية الّتي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الأعمى ، وانتفاء اللّحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عدميات في التحقيق مشروط فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم وأما في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له متي شاء كالقدرة على الإبصار ، والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الّذي من شأنه أن يكون كالاعمى ، لا كالجرو قبل فتح البصر ، واصطلاح المنطقيين [٢] في العدم والملكة هو المعنى الأول ، وكذا اصطلاحهم في المتضادين مجرد [٣] كونهما

(١) أى الاعم من مثل عمى العقرب والاكمه وغيرهما فذكر عدم البصر الذى بعد الاتصاف بالملكة بعده من باب ذكر الخاص بعد العام وتخصيص الظلمة بالذكر لعله للقول بكونها ضداً للنور وجودياً -س ره .

(٢) هذا منه قدس سره غريب حيث عكس الاصطلاحين في العدم والملكة فان اصطلاح الالهيين التعميم واصطلاح المنطقيين التخصيص ، يظهر ذلك لمن نظر في قاطيغورياس الشفاء بعد التعميم في العدم ، وهذه كلها لا يلتفت اليها في هذا الكتاب انما العدم المقصود فيه هو العدم الذى هو فقدان القنية في وقتها أى فقدان القوة التي بها يمكن الفعل اذا صار الموضوع عادماً للقوة فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم كالعمى واما القنية فيزول الى العدم ، فهذا هو التقابل العدمي المذكور في قاطيغورياس انتهى . ومراده بهذا الكتاب باب قاطيغورياس وهو باب المقولات العشر الذى أدرجه القدماء في المنطق ، وهو أحد أبوابه سموه به كما سموا باب الكليات الخمس ايساغوجي ، وباب القضايا باريرميناس ، وغيرها بغير ذلك كما ذكر في حاشية المصنف قدس سره على الشفاء و في غيرها -س ره .

(٣) هذا الحصر اضافي بالنسبة الى اعتبار الوجودية وغاية البعد بل يعتبرون التعاقب على موضوع واحد شخصي ، فلا يرد أن هذا مناط التقابل المطلق فلا يتميز به التضاد عن غيره اذ يعتبرون فيه ما به يتميز عن غيره كما في القسمة التي ذكرها الشيخ في قاطيغورياس من أن المتقابل اما أن يكون ماهية مقولة بالقياس الى غيره فهو تقابل المضاف أولا وحينئذ اما أن يكون الموضوع صالحاً للانتقال من أحد الطرفين بعينه الى الاخر من غير انعكاس أولا بل يكون صالح الانتقال من كل واحد منهما الى الاخر أو ولا عن أحدهما الى الاخر لان الواحد لازم له فالاول تقابل العدم والقنية ، فالموضوع اذا صار عادماً لقوة الابصار فلا يصلح بعد ذلك أن يزول العدم ☆

غير مجتمعين في موضوع واحد . وأما الإلهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيداً آخر أما في المتضادين فكونهما في غاية التباعد ، وفي الملكة والعدم أن يكون العدمي سلباً للوجودي عما من شأنه أن يكون في ذلك الوقت ، فكلٌّ من قسمي التقابل بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد ، إلاّ أنّ المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة ، والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية ، والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث (١) يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والقدح الّذي يلزم في انحصار التقابل في الأقسام الأربعة من تقابل الالتحاء والمرودة ، وتقابل البصر (٢) وعدمه عن العقرب أو الشجر لكونه خارجاً عن التضاد ومن الملكة والعدم على التفسير الأخص تفصّوا عنه بأنّ الحصر إنما هو باعتبار المعنى الأعم أعني المشهوري (٣) من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم ليدخل أمثال ذلك فيه.

بحث ومخلص : وهاهنا إشكال من وجهين :

الأول إنّ الضدين في اصطلاح المنطق كما صرّح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم أن يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون أحدهما عدماً للاخر

☆ كالعمى، واما القنية فيزول الى العدم .والثاني هو تقابل التضاد سواء كان أحد الضدين وجودياً والاخر عدمياً أو كلاهما وجوديين سواء كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الاخر أو كان أحدهما طبيعياً لاينتقل عنه ولااليه كالبياض للجص ـ س ره .

(١) هذا يؤيد ماذكرناه من أن عقد الاصطلاح بعكس ماذكره ـ س ره .

(٢) فلا يمكن ادخاله الافي التضاد المشهوري الغير المعتبر فيه الوجودية اذ الشجر غير قابل للبصر لا باعتبار شخصه ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار جنسه القريب أو البعيد كما لا يخفى، الاأن يراد بالجنس البعيد في الشجر جوهر الهيولى التي شأنها القابلية كما يقال : ان الجوهر الجنسي في تعريف الانسان ناظر الى الهيولى وليس في مؤرد القدح بالشجر اشكال اذ يدخل في تقابل السلب والايجاب أيضاً ـ س ره .

(٣) حيث لا يعتبر فيه الوجودية فيدخل مورد القدح في التضاد المشهوري كما يمكن ادخاله في العدم والملكة بالمعنى الاعم ـ س ره .

كالسكون للحركة ، والظلمة للنور ، والعجمة للنطق، والأنوثة للذكورة ، والفردية للزوجية ، وفي كلام بعضهم إنّ التضاد بالمعنى المشهوري اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض أقسام الملكة والعدم أعني مايوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناءاً على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري ، والحق [١] إنه أعم من ذلك لعدم إمكان الانتقال في بعض هذه الأمور كالذكورة والأنوثة والزوجية والفردية على أنّ تقابل الزوجية والفردية راجع [٢] عند التحقيق إلى الايجاب والسلب فعلى أيّ تقدير لايكون قسيماً لتقابل الملكة والعدم ، وتقابل الايجاب والسلب .

الثاني إنّ غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري أيضاً كما هو مصرّح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة والصفرة مثلا عن الأقسام .

وقد التزمه بعضهم وسمّوا مثل ذلك بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في أقسام التقابل .

وقد تخلّص بعض آخر عنه ببيان أنّ تقابل الأوساط تقابل حقيقي أيضاً كتقابل الأطراف فإنّ كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد المطلق الّذي لايقبل الأشد والأضعف عند المشائين ، وعلى خصوصية كونه على هذا الحدّ من السواد وهو بالنسبة إلى مرتبة اُخرى تحتها سواد وبالنسبة إلى مرتبة اُخرى فوقها بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء : السواد الحق لايقبل الشدة والضعف بل الشيء الّذي هو سواد بالقياس إلى آخر ، فإذا ثبت ذلك فكلّ وسط من أوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف إذ لاتفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذلك باعتبار مقايسته إلى سواد دونه في المرتبة أو إلى البياض الطرف أو البياض

(١) كما اشار اليه فيما مرانه مجرد عدم الاجتماع في موضوع ـ س ره .
(٢) كما يرشد اليه اطلاق الفرد على الحق الاحد سبحانه ـ س ره .

الوسط إذ كونه سواداً ضعيفاً إنما يتحصّل إذا قيس إلى سواد أشد ، لكنّ إذا قيس إليه كان ذلك سواداً بالنسبة إلى هذا وهذا لا يكون سواداً بالنسبة إليه بل بياضاً لافرق بينه وبين بياض الطرف في هذه الملاحظة ، وكذا حكم أوساط البياض فثبت إنّ التضاد الحقيقي كما يوجد بين الأطراف يوجد بين الأوساط فانّ لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل إنما هو باعتبار الأول ، فلا يزيد في التقابل قسم خامس .

هذا خلاصة ماذكره بعض أجلة المتأخرين، وهو لا يستقيم (١) على مااخترناه من طريقة أسلاف الحكماء في الأشد والاضعف .

ويرد عليه إيضاً أنّ لكل شيء ماهية متحصّلة في ذاتها لا بالقياس إلى ماعداها اللّهم إلاّ أن يكون مضافاً حقيقياً يقترن مع تعقله ووجوده تعقل شيء آخر ووجوده ولا شك إنّ الألوان من مقولة الكيف لا من مقولة المضاف فلكلّ منها ماهية متحصّلة لا بالقياس إلى غيره ، والتضاد من الأمور التي تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة أحدهما للآخر ولا لغيرهما وإن كان مفهوم التضاد من جزئيات الاضافة ، فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما إلى الأطراف ثابتة جزماً ، وليست من أقسامهما شيئاً إلاّ التضاد .

مخلص : فالحقّ أن يقال في وجه التفصّي عن هذا الإشكال :

أما عن قبل المشائين فبأنّ التضاد إنما ثبت بالذات بين طبيعتي السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الأفراد فكل مرتبة من مراتب السواد يضادّ لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتمال هذه على طبيعة أحد الضدين وتلك على طبيعة الضد الآخر لا باعتبار الخصوصيات ، فالتضاد بين الوسطين كالحمرة

(١) وجهه ان مراتب الاوساط من السواد على ماذكره يلزم أن يكون كل منها سواداً بالنسبة الى ماهو دونه وبياضاً بالنسبة الى ما هو فوقه وهذا لا يستقيم على طريقة الاقدمين فانهم قالوا بالتشكيك في الطبيعة الواحدة فكل وسط منها على مااختاروا يكون سواداً فى نفسه وكذلك فوقه ودونه فافهم -منه-.

والصفرة باعتبار كون أحدهما سواداً والاخر بياضاً تضادّ بالذات ، وأما باعتبار الخصوصيتين من كون أحدهما حمرة والآخر صفرة فبالعرض ، فالتضاد بين الأوساط يرجع إلى مايرجع إليه التضاد بين الاطراف فلم يزد التقابل على الأربعة .

وأما من قبل الأقدمين فبأنّ التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد ، وأما تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ماذكر في الطريقة الأخرى من أنّ التضاد بالذات إنما هو بين سنخيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن بقي الكلام في أنّ جميع الألوان من مراتب السواد والبياض أم ليس كذلك وما ذكرناه كما ذكره يتم على الأول لاعلى الثاني ، وبناء الاشكال على مجرد الاصطلاح وهو أمر هيّن في العقليات والعلوم الحقيقية .

نكتة : لما تبين اتصاف كلّ واحد من الموجودات باضافة وسلب إذ مامن موجود إلّا وله إضافة إلى غيره بالعلّية أو المعلولية أوغيرهما ويسلب عنه أشياء ولاأقل ماهو نقيضه ، فتقابل التضائف لايخلو عن جنسه شيء من الأشياء حتى واجب الوجود فانه مبدء للاشياء وإن خلاعن آحاد جزئياته كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل الايجاب والسلب لايخرج منه مطلقاً ولامن كل واحد من جزئياته كالحجرية واللاحجرية شيء من الاشياء ، وأما القسمان الأخيران من التقابل أعني العدم والملكة والتضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصتهما (خاصهما خل) كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك يخلو عن مطلق تقابلهما أشياء فانّ المفارقات لاتقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة إذ كلّ مايمكن لها بالإمكان العام فهو حاصل لها ، فلايصح فيها هذان القسمان من التقابل لاعاماً ولاخاصاً .

فصل (٧)

في التقابل بين الواحد والكثير

كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية الّتي حارت فيه عقول أهل النظر وأصحاب الفكر، وإنما خص[1] بمعرفتها الراسخون في العلم لأنّ تقابلهما ليس بتقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لأنهما وجوديّان فلا يكون أحدهما سلباً للآخر ، ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضاد بينهما إذ ما من عدد إلاّ ويتصور أكثر منه ، ولعدم التعاقب على موضوع واحد عددي ، ووحدة الهيولى المتعاقبة عليها الاتصالات والانفصالات وحدة بهمة ظلية ، ثم الكثرة تتقوم بالوحدة ولا يمكن تقوم ماهية أحد المتضادين بشيء من نوع الآخر ، وليس بينهما تقابل التضائف وإلاّ لكان ماهية كل منهما معقولة بالقياس إلى الأخرى ، وليس كذلك أما من جانب الوحدة فبيّن إنّ معقوليتها كوجود ذاتها يمكن أن ينفك ويتجرّد عن وجود الكثرة ومعقوليتها ، و أما من جانب الكثرة فانّ الكثرة كثرة في ذاتها بسبب الوحدة لا بالقياس إلى الوحدة، والفرق بين المعنيين واضح ، وقياسها إلى الوحدة من جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هي الكثرة إذ كون الكثرة كثرة غير كونها معلولة ، وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم[2] ثم إنا نجد التقابل بينهما من جهة تما نعهما لا من جهة عليتهما وارتباطهما .

وأيضاً كون الشيء بحسب جوهره وماهيته مضافاً إلى شيء يوجب كون ذلك الشيء أيضاً كذلك ، فلو كانت الكثرة جوهريّة الإضافة لكانت الوحدة أيضاً جوهرية الإضافة كما هو شأن المتضائفين في الانعكاس .

---

(١) فالوحدة الحقة التي في الوجود لا يقابل كثرة المراتب المتخالفة بالكمال والنقص وهذه هي الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة بل قد علمت أن الكثرة ليست إلا الوحدة المكررة وملاك الاشكال عليهم ان التقابل بينهما عندهم مسلم مفروغ عنه لكن الحيرة في تعيين قسم منه ، وأصل التقابل غير مسلم فيهما وليس بينها الا مجرد المخالفة بحسب المفهوم ـ سره .

(٢) بل على قاعدة الكلي فان كل ماهية من حيث هي ليست الا هي لا خفاء فيه بل الوجود الخاص الامكاني الذي هو عين المعلول بالذات والمجعول بالحقيقة على قاعدته قدس سره ليس عين هذا المفهوم ـ سره .

وأيضاً (١) يلزم كونهما متكافئين في التحقق وجوداً وتعقلا من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك .

ومن الناس من ظنّ أنّ التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتياً لكنهما مما عرض لهما تقابل التضايف من جهة أنّ الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام (٢) لايخلو من خلط لأنّا نفهم تقابلا بين الواحد والكثير اللّذين كلّ منهما ينافي الآخر و يبطله عند حدوثه ووجوده ، والوحدة الّتي يزيلها ويبطلها الكثرة الطارية ليست بعلة لتلك الكثرة لأنها تتقوم بوحدة اُخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة لنوع آخر من الوحدة غير مايتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته ، فإنا إذا قسمنا الجسم بنصفين فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الوحداني وهي ليست جزء للإثنينية العارضة لمجموع النصفين ووحدة اُخرى هي عارضة لأحد النصفين هي المقومة للإثنينية ولا شبهة في عروض تقابل التضايف بين الوحدة الحادثة والإثنينية لكنّ الكلام في تقابل الوحدة (السابقة خ) والإثنينية الطارية إنه من أي قسم من التقابل .

فإن قلت : نفس مفهوم التقابل من باب الاضافة فثبت أنّ تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل التضايفي .

قلت : هذا المفهوم من الطبائع العامة العقلية الّتي لايمكن تحققها إلاّ في ضمن شيء من أقسامها ، وكلا منافي تحقيق التقابل بين الواحد والكثير إنه بأي

(١) كماقالوا لاعلية بين المتضايفين والوحدة علة ومتقدمة بالذات والكثرة معلولة ومتأخرة عنها ـ س ره .

(٢) يمكن أن يقال : لا خلط فيه لان التفاوت بين الوحدتين انما نشأ من خصوصية القابل فنفس الوحدة لاتفاوت فيها ولا مدخلية لخصوصيات القوابل و تفاوتها بالعظم والصغر في وحدة المقبول ، فتقويم الوحدة للكثرة الطارئة تقويم الوحدة المطردة لها بعد اسقاط اضافتها الى القابل لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد . وأيضاً لو تشبث القائل بتضايف المكيلة والمكيالية والعادية والمعدودية لم يتوجه عليه ـ س ره .

نحو من الأنحاء، فما لم يتحقق أولاً أحد أقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه أنه جزئي من جزئيات مفهوم الإضافة على الوجه الّذي مر .

ومنهم من زعم إنّ التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات ، واحتج عليه بأنّ موضوع المتقابلين يجب أن يكون (١) واحداً بالشخص ، وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لأنّ طريان الوحدة إما على نفس الكثرة أو على الأشياء المتعددة الّتي صارت بالاجتماع شيئاً واحداً هو المجموع من حيث المجموع أو على شيء غيرها يحدث عند زوالها بحدوث الاتصال الوحداني، وعلى أي تقدير ليس موضوع أحدهما هو بعينه موضوع الآخر وقس على ذلك طريان الكثرة على الوحدة نفسها أو موضوعها .

وفيه بحث من وجوه : الأول النقض بأنّ الدليل لو تم لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بيّن الفساد .

والثاني إنّ موضوع المتقابلين (٢) لايلزم أن يكون واحداً شخصياً بل قد يكون وحدته نوعية أو جنسية قريبة أو بعيدة كالرجولية والمرئية للإنسان والذكورية والأنوثية للحيوان ، والحركة (٣) والسكون للجسم ، أو بحسب أمر أعم من هذه الأمور كلّها كالخيرية والشرية للشيء ، كيف (٤) ولو كان كذلك للزم أن لايكون للذاتيات واللوازم تقابل مع سلوب ونقائض لها لعدم بقاء الشخص عند زوالها .

(١) أى المتقابلان يجب أن يتعاقبا على موضوع واحد بالشخص ـ س‌ره .

(٢) أى لايلزم أن يتعاقب المتقابلان على موضوع واحد شخصي ـ س‌ره .

(٣) أى حركة الانسان مثلا مع سكون الجماد فانه مثال للوحدة الجنسية البعيدة وأما حركة هذا الحجر وسكونه فمعلوم أنهما يتعاقبان على موضوع شخصي، وكذا في الخيرية والشرية يراد مثل خيرية الواجب تعالى والهيولى ـ س‌ره .

(٤) لايخفى ان تقابل الذاتيات اللوازم مع نقائضها انما هو بحسب حمل على لابحسب وجود في كما صرح به ـ س ـ فيما مر ـ س‌ره .

الثالث (١) إنّ ما ذكره على تقدير تمامه إنما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لا في غيرها ، فإنّ الواحد بالمحمول أو الموضوع أو بالمناسبة مثلا قد يتكثر فيها مع بقائه .

الرابع إنّ بقاء الموضوع بأيّ وجه كان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضها كالتضاد كما صرّح به شيخ الرئيس في قاطيغورياس الشفاء ، حيث قال : وأما المتضائفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد أو اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الّذي هو علّة لأمر يلزمه لامحالة إمكان أن يصير معلولا أو يكون هناك موضوع مشترك وإن كانت العلّية والمعلولية من المضاف .

ومنهم من رأى إنّ التقابل بينهما بالذات من باب التضاد ، واستدل أما على أنّ التقابل بينهما بالذات فبأنا إذا نظرنا إلى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون أحدهما علّة أو مكيالا للآخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ، وأما على أنّ التقابل بينهما بالتضاد فلأنه ليس بشيء من الأقسام الثلاثة الباقية للتقابل ، أما التضائف فلعدم كون الوحدة والكثرة متكافئين وجوداً وتعقلا كما مر ، والمتضائفان يجب أن يكونا كذلك ، وأما القسمان الآخران فلكون أحد المتقابلين فيهما سلباً للآخر ، والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلباً لها ، والكثرة لكونها مما يتقوم بالوحدة لا يكون سلباً لها وإلّا لكان الشيء علّة لعدمه . ومايقال : من أنّ الضد لايتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل ، مع أنّ الواقع بخلافه ألا ترى إنّ البلقة ضدّ لكل واحد من السواد والبياض مع أنه يتقوم بهما.

بحث وتقويم: كلام هذا القائل لايخلو من تزلزل واضطراب لأنّ الحكم على هذا التقابل بالتضاد بنفي كونه أحد الأقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد ، وكون الطرفين على غاية

(١) أي من الشقوق في دليله ـ س ره .

التباعد ليس أولى من الحكم عليه بكونه أحد البواقي فيكون تخصيصاً من غير مخصص . وأما قوله امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو افتراء لأن دليلهم إن الضدين متفاسدان فلا يمكن حصول ماهية حقيقية من ضدها ولا من الضدين والأبلق ليست له ماهية وحدانية بل وحدته بمجرد الفرض والاعتبار ، فظهر أن لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير ، فيجب عليهم [1] أن يجعلوا له قسماً خامساً إلاّ أنّ المشهور ما ذكرناه من الأقسام الأربعة مع خواصها ولوازمها.

المرحلة السادسة

في العلة والمعلول وفيه فصول

---

(١) فيه تلويح الى أن حصر أقسام التقابل في الاربعة ليس بعقلي دائر بين النفي والاثبات كما يظهر من تضاعيف ما مر من كلامه ان تحديد التضاد بالحد المعروف مبني على الاصطلاح ، وقد مر الكلام فيه . والذي ينبغي أن يقال في هذا المقام : انا لا نشك في أن الواحد موجود وان الكثير موجود وانهما متنافيان في الجملة ،فالوجود من حيث هو موجود منقسم الى الواحد والكثير وهو انقسام أولي يلحق الوجود بما هو وجود من غير توسيط واسطة،فالمفهومان منتزعان من الوجود لذاته فالوصفان أعني الوحدة والكثرة غير خارجين من ذاته والا لكانا باطلين قضاءاً لحق الاصالة في الوجود ،فهما وصفان راجعان اليه في عين انهما مختلفان ،وقد مر ان الوحدة تساوق الوجود وتعم الواحد والكثير جميعاً فالوجود في وحدته وكثرته يفترق بعين ما يشترك به وبالعكس وهذه خاصية التشكيك ،فانقسام الوجود الى لواحد و الكثير من قبيل انقسام الحقيقة المشككة الى مرتبتيه المختلفتين بالشدة والضعف ،والكثير هو المرتبة الضعيفة لضعف الوحدة المساوقة للوجود فيه ،وهو نظير انقسامه الى الخارجي والذهني،وانقسامه الى ما بالفعل وما بالقوة ،وانقسامه الى الثابت والسيال وغير ذلك ، ولا ريب في انتفاء التقابل من بين مراتب التشكيك لان رجوع ما به الاختلاف في المراتب الى ما به الاتفاق لا يجامع الغيرية الذاتية التي يتقوم به التقابل ،فقد ظهر مما قدمناه ان الواحد والكثير لا تقابل بينهما من حيث هما واحد وكثير . وأما قوله ره انا نفهم تقابلا بين الواحد والكثير اللذين كل منهما ينافي الاخر ويبطله عند حدوثه و وجوده فلا يثبت بمجرد التنافي و التباطل بينهما أزيد مما يقتضيه اختلاف مراتب التشكيك من البينونة وانعزال بعضها من بعض ـ طامده .

فصل (١)

في تفسير العلة وتقسيمها

فنقول العلّة لها مفهومان: أحدهما هو الشيء (١) الّذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر، وثانيهما هو مايتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولايجب بوجوده، والعلّة بالمعنى الثاني تنقسم إلى علّة تامة وهي الّتي لاعلة (٢) غيرها على الإصطلاح الأول، وإلى علّة غير تامة تنقسم إلى (٣) صورة

(١) ان قلت: هذا هو العلة التامة وكيف يلزم من وجودها وجود من اجزائها عدم المانع؟ و العدم نفي محض فلايفعل شيئاً بل العلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لاوحدة لها فلاوجود لها بل هي مركبة اعتبارية لم يود تركيبها الى الوحدة.

قلت: العلة التامة قد تكون بسيطة كالعلة الاولى للمعلول الاول ولا اشكال فيه و قد تكون مركبة كعلل الكائنات و من أجلى البديهيات ان فاعل الوجود يجب أن يكون موجوداً وحينئذ فاما أن يراد مع وجود العلة التامة للموجود وجود الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير ولا اشكال في وجودها بهذا المعنى ، ولاغرو في توقف تأثير الفاعل على أمر عدمي لانه ليس مفيداً ومفيضاً للوجود انما المفيد هو الفاعل ، واما ان يراد من وجودها وجود كل جزء منها بحسبه فان مدخلية بعضها في وجود المعلول بوجوده كالفاعل والمادة والصورة والشرط ، وبعضها بعدمه كالمانع ، وبعضها بوجوده وعدمه كالمعد فقولهم لابد من وجود العلة التامة للموجود الوجود فيه من الوجدان ، وقال صاحب المواقف: ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف بانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه للسقوط الا انه ربما يعلم الشرط الوجودي الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم فيسبق الى أوهام انه مؤثر في الوجود انتهى. فتحصل جميع الامور الداخلة في العلة التامة وجودية فيكون هي أيضاً موجودة لوجود أجزائها بأسرها ، والسؤال والجواب جاريان في الفصل الثاني في قوله في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته - سره .

(٢) وانما عدل عن قولهم: العلة التامة جميع مايحتاج اليه الشيء اذ لايلزم كونها مركبة كالعلة الاول للمعلول الاول ، وقوله: على الاصطلاح الاول متعلق بقوله: علة تامة أو متعلق بمحذوف أي زيادة وعلاوة على المعنى الاول لان المعنى الاول يصدق على الجزء الا خير من العلة التامة ويقال عليه السبب بمعنى أخص ، فالحاصل ان الشي الذي يحصل من وجوده الوجود و لا علة غيره - سره .

(٣) من العلل الناقصة الشرط وارتفاع المانع ، وكثيراً مالايفردان بالذكر لجعلهما ☆

ومادة وغاية وفاعل .

والقائل بأنّ إطلاق اسم العلّة على هذه الأربعة بالاشتراك محض لاسيما ويذكر أنّ العلّة تنقسم إلى كذا وإلى كذا ، بل الحق إنها مقولة على الكل بالمعنى الثاني.

وربما يقولون : إنّ العلّة إما أن يكون جزءاً للشيء أو لا يكون ، والجزء ينقسم إلى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة ، وإلى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والّتي ليست بجزء إما أن يكون ما لأجله الشيء وهي الغاية ، أو ما يكون به الشيء وهو الفاعل ، وقد يخص الفاعل بما منه الشيء المبائن من حيث هو مبائن ويسمّى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر . والمادة أيضاً يختلف اعتبار علّيتها إلى ما منها كالنوع العنصري ، وإلى ما فيها كالهيئآت فربما يجمع الجميع في اسم العلّة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل أربعاً .

وربما [١] يفصل فيكون خمساً . والصّورة أيضاً يختلف نحو تقويمها للمادة وللمَجموع منها ، والأولى إرجاعها بالاعتبار الأول إلى الفاعلية وإن كانت مع شريك غير مقارن موجب لإفادة هذه العلّة وإقامة قرينتها بها كما سيتضح بيانه في بحث كيفية

= من تتمة الفاعل اذ المراد بالفاعل هو العلة المستقلة بالفاعلية ، وربما يجعلان من تتمة المادة لامتناع قبول الشيء صورة بدون حصول شرائطه وارتفاع موانعه . وفي شرح الملخص جعل الادوات من تتمة الفاعل وماعداها من عداد المادة ، ومثله الكلام في الشق الثاني من وجه الضبط اذ ما ليس بجزء الشرط ورفع المانع ، وأما الموضوع للعرض فهو من عداد المادة لكونه قريب الشبه بها كما أشار اليه قدس سره وأما الجنس والفصل فهما بشرط الامادة وصورة ـ منه ـ .

(١) والمحقق الشريف في شرح المواقف ذكر تقسيماً تفصيلياً بقوله : العلة الناقصة وهي ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له أو خارج عنه ، والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض ، والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها ، واما غير محل له ، فاما ما منه فاعل الوجود أو ما لاجله غاية الوجود أو لا هذا ولا ذاك ، وحينئذ اما أن يكون وجودياً هو الشرط أو عدمياً وهو عدم المانع ، والاول أعني ما يكون جزءاً اما أن يكون جزءاً عقلياً وهو الجنس والفصل أو جزءاً خارجياً وهو المادة والصورة انتهى . والمنفصلة في قوله : وحينئذ اما أن يكون وجودياً الخ منع الخلو فيشمل العدم أيضاً ـ منه ـ .

التلازم بين المادة والصّورة ، فالصورة وإن كانت صُورة للمادة لكن ليست علّة صورية لها بل علّة فاعلية لها ، فعلم من هاهنا أيضاً فساد ظنّ مَن خصّص الفاعل بالغير المقارن والقابل أيضاً إذا كان مبدءاً لما فيه لايكون مَبدءاً للصّورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه أوّلاً بالصورة بالفعل لأنه باعتبار ذاته إنما يكون بالقوة ، وما بالقوة من جهة ماهو بالقوة لايكون مَبدءاً ألبتة ولكن يكون مَبدءاً لماهية المركب أو لوجود العرض بَعد ماتقوم بالصورة .

واتضح بما ذكرناه إنّ كل واحدة من المادة والصّورة مما يكون علّة قريبة وبعيدة للمركب منهما باعتبارين ، أما الصّورة فإذا كانت صورة حقيقية مقولة من الجوهر تكون مقومة للمادة بالفعل ، والمادة علّة للمركب فيكون الصورة علّة لعلّة المركب بهذا الاعتبار ولكنه من حيث هي جزء صوري للمركب علّة صُورية له فلا واسطة بينهما وأما المادة فإذا كان المركب ماهية صنفية وكانت الصورة هَيأة عرضية تكون المادة موضوعاً مقوماً لذلك العرض الّذي هو علّة صورية للمركب الصنفي فكانت المادة علّة علّة المركب من هذه الجهة على أنها (١) من حيث كونها جزءاً للمركب علّة مادية له فلا واسطة بينهما .

وبالجملة المادة والصّورة علتان قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن له فيكون إحداهما علّة صُورية والأُخرى علّة مادية ، وإذا كانت إحداهما علّة علّة المركب فليس نحو تقويمها للمركب هذا النحو بل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علّة مادية له ، وكذا الصّورة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست سبباً صُورياً .

ثم اعلم أنّ هذه العلل الأربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة .

منها إنّ كل واحد من الفاعل والغاية سبب للآخر من جهة ، فالفاعل من جهة سبب للغاية ، وكيف لا وهو الّذي يحصلها في الخارج ، والغاية من جهة سبب

(١) أي مع أنها وهكذا نظيرتها ـ سره .

للفاعل وكيف لا وهي التي . يفعل الفاعل لأجلها ، و لذلك إذا قيل لك لم ترتاض فتقول : لأصح ، وإذا قيل : لم صححت فتقول : لأني ارتضت ، فالرياضة سبب فاعلي للصحة ، والصحة سبب غائي للرياضة ، والفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين لالكون الغاية غاية ولا لماهيتها ، و الغاية علة [1] لكون الفاعل فاعلا .

ومنها إن كل وحداة من المادة والصورة سبب للأخرى بوجه آخر كما اُشير إليه .

ومنها إن بعض هذه العلل مما يتحد مع بعض آخر كما سيجيء إن فاعل الكل هو غاية الكل وجوداً وعقلا ، وربما يتفق أن يكون ماهية ثلاث منها وهي الفاعل والصورة والغاية ماهية واحدة فان في الأب [2] مبدأ لتكون الصورة الآدمية من النطفة ، وهو صورة الآدمية لاشيء آخر منه ، وليس الحاصل في النطفة إلا صورة آدمية وهي أيضاً الغاية التي يتحرك إليها النطفة لكنها من حيث تقوم مع المادة نوع الإنسان فهي صورة ، ومن حيث يبتدي تحريكها منه فهي فاعلة ، ومن حيث ينتهي تحريكها إليه فهي غاية ، فاذا قيست تلك الوحدة إلى المادة والمركب كانت صورة وعلة صورية باعتبارين ، وإذا قيست إلى الحركة كانت فاعلة مرة وغاية مرة ، فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهي صورة الأب ، وغاية باعتبار انتهاء الحركة وهي صورة الأبن كما فصل في كتاب الشفاء .

---

(١) أي بوجودها اللعيني علة لكون الفاعل أي ذات الفاعل متصفة بالفاعلية اذ كما أن كون الغاية غاية ليس بعلة كذلك كون الفاعل فاعلا ـ س ره .

(٢) المراد بالصورة الادمية الصورة النوعية في الانسان فانها فاعلة من حيث أنها في الاب للصورة النوعية من حيث أنها في الابن كما ذكره وان كان الفاعل الالهي هو الله أو بعض مقربي حضرته بحوله وقوته وليس المراد بها الشكل والتخاطيط فان فاعلها الطبيعي القوة المصورة عند الشيخ أو فاعلها رب النوع عند الاشراقي لا الصورة والشكل الذي في الاب وهو ظاهر ـ س ره .

فصل (٢)

في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته

أما الأول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت إنّ الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة إلى العلّة فلابد في رجحان أحد طرفيه على الآخر من الاحتياج إلى المرجح ولابد أن يكون ذلك المرجح ، حاصلا حال حصول ذلك الترجيح وإلّا لكان غنياً عنه ، ثم المرجح للوجود لما امتنع أن يكون عدمياً وجب أن يكون وجودياً فاذن لابدّ من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو المطلوب واما الثاني فقال المحصلون: ان واجب الوجود إذا كان مرجحاً لوجود غيره فاما أن يكون لذاته المخصوصة مرجحاً لوجود ماسواه فلا يتقدم على وجود الممكنات غير ذاته ، أو لأمر لازم له كما يفرض صفة لذاته على مايتوهمه العامة من أنّ له صفات واجبة الوجود فالمرجح دائم فيدوم الترجيح ، إذ لو حصل هو ولايفرض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس مؤثر الوجود الممكنات بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره ، وذلك لأنّ مابه يكون المؤثر مؤثراً متى تحقق فصدور الأثر عنه إما ممكن أو واجب ، فإن كان ممكناً استدعى سبباً آخر مرجحاً فحينئذ لايصير المرجح مرجحاً إلّا مع ذلك المرجح الآخر ، وقد فرضنا إنّ مؤثريته غير محتاج إلى شيء آخر هذا خلف . ثم الكلام في صدور الأثر بعد انضمام ذلك المرجح باق فاما أن يلزم التسلسل أو يثبت إنه متى وجد المؤثر بتمامه وجب الأثر ودام بدوامه ، وأما إن كانت مؤثريّته لالذاته المخصوصة ولا لشيء من لوازم ذاته كانت لأمر منفصل ، وهو إن كان حادثاً فالكلام فيه كالكلام في المعلول الأول ، ولا يتسلسل بل لابدّ وأن ينتهي إلى واجب الوجود فيعود الكلام إلى أنه يلزم دوامه بدوام علته ، وذلك لايختلف بأن يسمى ذلك الحادث وقتاً أو مصلحة أو داعياً أو إرادة أو أي شيء كان .

فإن قيل : الباري تعالى فاعل مختار ويجوز أن يختار باختيار قديم احداث

شيءٍ معيّن في زمان معين دون غيره من الأزمنة .

قلنا : وهل أمكنه أن يختار الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يمكن فإن لم يمكن ذلك[١] فهو موجب لامختار .

وأيضاً [٢] وجب حينئذ تحقق الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الأزل .

وأيضاً عند وقوع ذلك الفعل يبطل الاختيار لايقاعه ، فذلك الاختيار لايكون واجباً وإلاّ لم يبطل عند وقوعه ، ولا من لوازم ذاته لما ذكرناه فلابدّ وأن يكون وجوبه بعلة أُخرى لأنّ الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك ، وكونه واجباً بعلة أُخرى أيضاً محال لأنّ ماعداذاته يُستند إلى اختياره فلو كان اختياره مستنداً إلى ماعداذاته يلزم الدور وإن كان يمكنه أن يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار ايقاعه فيه لم يترجح أحد الاختيارين على الآخر إلاّ المرجح ، وننقل الكلام إلى ذلك المرجح فهو ان كان اختيار آخر تسلسلت الاختيارات وانتهت إلى ذاته فعاد الكلام في صدور أول الصوادر عن ذاته سواءاً كان

(١) هذا الزامي مبنى على مذهب الخصم القائل بالحدوث بمعنى مسبوقية وجود العالم بالعدم في الازمنة الموهومة السابقة سبقاً انفكاكياً كالا شاعرة ، فان الاختيار والوجوب عندهم متنافيان ولذا أنكر و اقدمة الشيء مالم يجب لم يوجب ، وأما على مذهب غيرهم فالوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار فيجوز أن يكون الايجاد فيمالا يزال واجباً وفي الازل ممتنعاً مع كونه تعالى مختاراً ـ س ره.

(٢) لان الاختيار مسبوقية الفعل بالعلم والمشية والارادة والقدرة ، وعلمه تعالى فعلى منشأ لوجود المعلوم ، وأيضاً ارادته نافذة ، وأيضاً على هذا التقدير كان فعله تعالى وابداعه محتاج الى حضور ذلك الوقت . ولنامد فع آخر وهو ان الارادة موجبة للفعل ونسبته الى القدرة عندهم نسبة الوجوب الى الامكان لانها الجزء الاخير من العلة التامة التى لايتخلف عنه المعلول لان الارادة هي القصد المتعقب للعزم و الجزم والميل والاختيار مسبوقية الفعل بالاربعة المذكورة أونفس الارادة ، فالفعل كيف يتخلف عنه و ذلك الاختيار الذى في وقت والفعل في وقت آخر علم ورؤية وتصديق وجزم وتلك الارادة ميلي كلي كما يروى أحد في الشتاء ان يبني في الصيف ـ س ره.

اختياراً أو شيئاً آخر، فعند ذلك افترق الناس وتحزّبوا أحزاباً .

فمنهم من قال : بجواز أن يختار المختار أحد الأمرين متساويين دون الآخر لالأمر أوجب عليه ذلك ، كما أنّ الهارب من السبع إذا عنّ له طريقان متساويان من جميع الوجوه فإنه يسلك أحدهما باختياره دون الآخر لالمرجح .

ومنهم من قال : شأن الإرادة (١) تخصيص أحد الجانبين المتساويين بالوقوع لابناءِ على أولوية أوداع أولمية بل لأنّ خاصية الإرادة أن ترجح أحد المتماثلين من دون الحاجة إلى مرجح ولمية لأنّ كونها صفة مرجحة من الصفات النفسية لها ومن لوازم الماهية وهي غير معللة ، فإنّ كون الإنسان حيواناً لايعلّل ، ولا كون المثلث ذا الزوايا بعلة .

ومنهم من قال : إنه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم أنه أيّ المعلومات يقع وأيّها لايقع فما علم منه أنه سيقع يكون واجب الوقوع لأنه لولم يقع كان علمه جهلا ، وإذاكان ذلك مختصاً بالوقوع ، وغيره (٢) ممتنع الوقوع فلا جرم (٣) يريد مايعلم أنه يقع ولا يريد غيره لأنّ إرادة المحال محال .

ومنهم من قال : إنّ أفعاله تعالى غير خالية عن المصالح ، وإن كنّا لانعلم تلك المصالح فتخصيص الباري ايجاده بوقت معيّن لأجل كونه عالماً بأنّ وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة يفوت أن وقع في غيره .

ومنهم من قال : عدم صدور الفعل عنه في الأزل ليس لامر (٤) يرجع إلى الفاعل

---

(١) فنسبة الارادة الى القدرة عندهم نسبة الوجوب الى الامكان -س ره .

(٢) أي وقوعه قبل زمان وقوع زمانه ممتنع -س ره .

(٣) يعني ان الارادة تابعة للعلم فتقضى مايحكم العلم بامكانه يعني وقوعه فيما لايزال ممكن لاقبله وقد علمت أنه ممنوع -س ره.

(٤) وبهذا يمتاز عن القول بانه تعالى يريد ما يعلم أنه يقع الذى مر ذكره اذ جعل هناك علة الحدوث هي علمه ، وهنا جعل الحدوث ذاتياً للفعل -س ره.

بل لأمر يرجع إلى الفعل من حيث أنّ الفعل ماله أوّل، والأزل مالا أول له والجمع بينهما متناقض ممتنع.

أقول: هذا القول مما له وجه صحيح لوتفطن قائله به كما سيظهر لك في حدوث عالم الأجسام.

ومنهم من أثبت على واجب الوجود إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة وزعم إنه يفعل شيئاً ثم يريد بعده شيئاً آخر فيفعل ثم يريد.

ولنشرع في هدم بنيان هذه الأقوال وبيان الخلل فيها.

أما القول: بانه لم لايجوز ترجيح أحد الاختيارين لالمرجح فدفعه بوجهين:

الأول (١) إنّ الطريق إلى اثبات الصانع ينسدّ بسببه فانّ الطريق إليه هو أن الجائز لايستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود.

الثاني ماسبق من بيان حاجة الممكن الوجود والعدم إلى السبب مع أنه معلوم بالبداهة، ومن أنكره عانده لساناً وأقربه ضميراً، وما أورده من الصور فما لم يتحقق هناك مرجح استحال حصول أحد الجانبين فانّ وجود المرجح غير العلم بوجوده، والضروري هو وجوده لا العلم به، وربما ينفك أحدهما عن الآخر، وهذا مما يجده العاقل من نفسه أحياناً فانه عند تساوي الدواعي للجهات يقف في موضعه ولا يتحرك مالم يظهر مرجح.

وأما قول من قال كون الإرادة مرجحة صفة ذاتية وهي من خاصيتها فلا حاصل له، فانّ الارادة إذا كان الجانبان بالنسبة إليه سواءاً لايتخصص أحدهما إلابمرجح

(١) ان قلت تجويز الترجيح بلا مرجح انكار المرجح الغائي و انسداد باب اثبات الصانع لانكار المرجح الفاعلي، وبالجملة المستلزم لذلك هوالترجح لاالترجيح.

قلت: لماكان الترجيح بلامرجح مستلزماً للترجح بلا مرجح الزم مالزم، فالترجح يلزم فى الترجيحين والكلام في ترجيح أحد الاختيارين لاالمختارين كماترى وأيضاً لماكان المرجح الغائي علة فاعلية الفاعل عند مثبتيه كان انكاره انكار الفاعل - س ره.

إذ لايقع الممكن إلاّ بمرجح ، وأما الخاصيّة الّتي يدعونها فهو هوس أليس لواختير الجانب الآخر الّذي فرض مساوياً لهذا الجانب كانت تلك الخاصية حاصلة معه أيضاً ثم تعلق الإرادة بشيء مع أنّ نسبتها إلى الجانبين متساوية غير معقول ؟ فإنّ الإرادة ماحصلت أولا إرادة بشيء ثم تعلّقت فإنّ المريد لايريد أي شيء اتفق ولا شيئاًمّا مطلقاً ، فإنها من الصفات الاضافية ولا يعقل إرادة غير مضافة إلى شيء ، ولا أيضاً مضافة إلى شيءمّا على الإطلاق ثم يعرض لتلك الإرادة التخصيص ببعض جهات الإمكان بل إذا وقع تصور وحصل إدراك مرجح لأحد الجانبين يحصل إرادة متخصّصة بأحدهما فالترجح متقدّم على الإرادة .

وأما الّذي ذكروه ثالثاً إنه يريد ماعلم أنه سيقع فنقول : علمه بوقوعه (١) في وقت كذا إذا كان تابعاً لوقوعه في ذلك الوقت المعين ولا شك إنّ تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده إلى ايقاعه فيه، فلو كان القصد إلى ايقاعه فيه تابعاً لعلمه بوقوعه فيه لزم الدور .

وأيضاً (٢) فقد علمت بطلان شيئية المعدومات وإنّ الماهيات تابعة للوجودات

(١) لعلك تقول : لم يقولوا بالتابعية بل ما قالوا بشيء يقول به أهل التحقيق أيضاً الا قولهم ذلك مختص بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع ، لان أهل التحقيق أيضاً يقول : يعلم أن أي المعلومات تقع وهي الممكنات وأيها لاتقع و هي الممتنعات و ارادته يتعلق بالممكنات ولايلزم من مجرد هذا القول التابعية .

أقول : معلوم من خارج أن الا شاعرة قائلون بتابعية العلم و لو قالوا بالعلم الفعلى الذى قبل المعلوم لزم القدم عليهم ، ولزم الجبر باعتقادهم في العلم بشقاوة الشقى مثلا أو يقال عليهم برهاناً ان العلم بفاعلية الشيء في نفس الامر يستدعي وجود الشيء المعلوم اذ المعدوم مجهول ولا يخبر عنه ، ولو لم يكن للمعلوم شيء عند العالم وجوداً ولا ماهية كيف يعلم و كيف يتميز ، وعندي في كلامهم مصادرة اذ جعلوا الوقوع في وقت معين مفروغا عنه كما لايخفى ـ س ره

(٢) يعني علمه في الازل بفاعليه الشيء ان كان بسبب شيئية الوجود لزم الدور ، وان كان بسبب شيئية الماهية يلزم ثبوت المعدوم ، وان كان بسبب شيئية الماهية والعين الثابت متقرراً بوجود الحق تعالى تبعاً و تطفلا كماسيجيء في الالهيات فهو شيء لم يصلوا اليه فضلا ع

وستعلم أن* علمه تعالى سبب لتحصل الممكنات متقدم عليها لأنه تابعة لحصُولها.

وأما الّذي ذكروه رابعاً من رعاية مصالح العباد فنقول: المصلحة المرتبة على وقوع الفعل في وقت معين إما أن يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ يترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحاً لوقت دون وقت، وإما أن لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل فحينئذ ترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون سائر الأوقات من قبيل الجائزات فننقل الكلام إلى سبب التخصيص به دون غيره من الأوقات. اللّهم إلاّ أن يكون المؤثر في التخصيص بذلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت(١) أمراً وجودياً ولا وقت إلاّ وقبله وقت آخر فإذا كانت الأوقات موجودة وهي مترتبة لامحالة وممكنة الوجود وصادرة عن الباري تعالى فمؤثريته(٢) تعالى تكون دائماً وهو المطلوب.

وأيضاً فكيف يقنع العاقل من عقله بأن يقول لو زاد في مقدار هذا العالم بما لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالح العباد، ولو قدم خلقه على الوقت المعين زماناً لا يحصى أضعاف أضعافه بطلت مصالحهم.

وأيضاً يلزم أن يكون فعل الله المطلق معلّلاً بغيره، وأما قولهم إنما يحصل سابقاً لامتناع الفعل، فهذا وإن كان(٣) له وجه في جزئيات الأفعال وخصوصيات الطبائع المتجددة بهوياتها الشخصية لكن يمتنع القول به في مطلق الصنع والايجاد

---

* عن وصولهم الى كونه بسبب انطواء وجودات الاشياء بنحو أعلى وأبسط في وجود بسيط الحقيقة، مع أن ذلك العلم الاز لي الوجوبي لا يكون مخصصا للحدوث لكونه فعلياً س ره.

(١) فيه تلميح الى ابطال قول الكعبي أن مخصص الحدوث ذات الوقت - س ره.

(٢) فيه اشارة لطيفة الى كون اللازم من البيان و الثابت بهذا الوجه من البرهان انما هو دوام الاضافة والصنع والتأثير والايجاد لا المصنوع أي الامر لا الخلق، وهذا هو المراد من قوله: بعيد ذلك في الفعل المطلق، وقوله: في مطلق الصنع، ومن ثمة صدر هذا الرأى في ابتداء الكلام بما ذهب اليه المحصلون، والقول بدوام ماسوى الذات و صفاتها تعالى شأنها وبقدم مخلوق ما كفر و ضلال ماقال به أصحاب معارج الكمال من أساطين الحكمة، هكذا يجب أن يقرر المقال ولكنه صعب المنال - س ره.

(٣) وأيضا يصح في الحدوث التجددى. فان عالم الملك المتجدد بالذات يأبى بذاته*

لما سنبين إنّ الممكن إنما يفتقر إلى العلة لإمكانه لالحدوثه ، وإنه لايجب في الفعل المطلق سبق العدم ، وإنّ كون العالم (١) ممكن الحدوث ليس له ابتداء إذ لاوقت يفرض لأن يكون أول أوقات الإمكان للشيء إلاّ وهو ممكن الحدوث قبله ثمّ تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبوقاً بالعدم الخاص الزماني إنما يوجدويحصل بعد وجود الزمان كما أنّ تخصيصه بمكان خاص* دون غيره إنما يتحقق بعد وجود المكان .

وهم وازالة : قال بعضهم : إنّ العالم سواءاًكانت قديم الذات أو لم يكن فلا يخلو عن صفات حادثةوتغيراتواستحالات لاينفك عن زوال شيء وحدوث آخر ، فبأيّ طريق وقع الاستناد إلى الواجب تعالى في هذه الحوادث فليقع في استناد أصل العالم إليه مع أن يكون محدثاً ، ودفع بأنّ العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة ، أما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل هي تقرّبالأثر إلى المعلول، وأما المؤثرة فإنها يجب أن تكون مقارنة للأثر موجودة معه مثالهفي الأفعال الطبيعية: هو أنّ الثقل علّة للهوىّ فكلّما وصل الثقيل منتهياً إلى حد من حدود المسافةفيهويّةيصيرذلك الانتهاء سبباً لاستعداد أن يهوى منه إلى الحدالّذي يليه ، فالعلّة المؤثرة في الوصُول إلى كلّ حدّ هي الثقل والمعدة هي الحركة السابقةعلى ذلك الوصُول، فبهذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة يقرّب العلّة إلى المعلول ويجعل المادة مُستعدة لقبول التأثير إلى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع أفراده وأجزائه السابقة واللاحقة ، فإنّ كلّ شيء فرض أول الحوادث أوابتدائهافلابدّوأن يكون قبله حركة وتغير ليكون سبباً لحدوث الاستعداد وقرب المناسبة لذلك الحادث من المفيض .

---

* من الازلية والثبات ، وكونه واقعاً في صف تعالى محل الافاضة ذاتي لهذا الوجود الطبيعي ومع ذلك لاانقطاع لفيضه تعالى -س ره .

(١) اذ فرق بين امكان الازلية وأزلية الامكان -س ره .

ومن هاهنا (١) يحصل مبدأ برهان آخر على دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والجود على الممكنات ، و بيانه إنّ هذه الحوادث لابدّ لها من أسباب و لابدّ وأن يكون أسبابها حادثة أو بمداخلة اُمور حادثة، فإما أن يكون حدوثها لحدوث علّتها المؤثرة دفعة أو لحدوث علّتها المعدة المقربة لعلتها منها والأول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية دفعة وهو محال ، فإذن حدوثها لأجل حدوث قرب من علّتها وذلك القرب لأجل علّة معدة يصير الحادث بها مستعداً لقبول الفيض عن واهب الصور فتلك الأمور المتعاقبة إما أن يكون إنيات الوجود وهو محال كما ستعلم ،و مع محاليته لايكون بينها اتصال فلا يحصل المواصلة والارتباط بين الحادث وبينها، فلم يكن السابق ضروري الانتهاء الى اللاحق ، فلم تكن مُعدة فيبقى أن تلك الأمور المتعاقبة كشيء واحد متصل لاحدود له بالفعل، وذلك الشيء إما هوية اتصالية متدرجة الوجود لذاته أو ما يتعلق بها كالزمان والحركة ، فثبت أنّ السبب القريب لحدوث الحوادث أمر متقض متجدد على نعت الاتصال غير مركب من اُمور آنية غير منقسمة ، وهذا من مبادي العلم الطبيعي به تثبت مسئلة إبطال الجزء الذي لايتجزى واتصال الجوهر الجسماني ، فظهر إنه يمتنع حدوث حادث إلّا وقبله حادث آخر لاإلى نهاية وللمخالفين (٢) لهذا الأصل مسلكان : إالأول إنّ الفعل لايكون إلّا بعد سبق العدم والأزل مالا أول له والجمع بينهما تناقض . والآخر أنّ كون الحركات والحوادث لاأول لها ممتنع ، من وجوه سيأتى بيانها وبيان دفعها .

فصل (٣)

في ان ما مع العلة هل يكون متقدماً على المعلول

ذكر الشيخ في النهج السادس من الإشارات إنّ ما مع العلّة المتقدمة على المعلول

(١) وهذا شيء غريب اذ ما هو مناط الحدوث مناط الدوام ـ س ره .

(٢) أي كون ما به الربط للحوادث بالقديم شيئاً متصلا غير مسبوق بزمان محقق أو موهوم ـ س ره .

لا يجب تقدّمه على المعلول ، لأنّ تقدم العلّة على المعلول ليس بالزمان حتى يجب أن يكون مامعه متقدماً عليه أيضاً بالزمان بل ذلك التقدم لأجل العليّة والذي مع العلّة إذا لم يكن علّة لم يكن له تقدم بالعلية ، وإذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلّية فليس هناك تقدم أصلا .

قال بعض العلماء : وفيه بحث (١) وهو إنه ليس كلّ تقدم إما بالعلّية وإما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم أصلا بل من أقسام التقدم مايكون بالطبع كتقدم الواحد على الإثنين فيجوز أن يكون تقدم مّا مع العلّة للشيء تقدماً (٢) آخر غير تقدمها بالعلّية والزمان .

أقول : ليس غرض الشيخ نفي سائر التقدمات عن الّذي مع التقدم بالعلّية بل التقدم الّذي بإزاء المعيّة فإنّ المراد من مامع العلة مايكون معيته (٣) هذه المعية الّتي بالقياس إلى التقدم بالعلّية فأشار إلى قاعدة كلّية وهي إنّ مامع الشيء المتقدم في بعض التقدمات يكون متقدماً أيضاً كتقدم المعلول الآخر و في بعضها ليس كذلك فمن قبيل الأول مامع المتقدم بالزمان فإنه لابدّ وأن يكون متقدماً أيضاً بالزمان ومن قبيل الثاني مامع المتقدم بالعلّية على شيء إذ لا يتقدم هذا التقدم على ذلك الشيء

(١) الظاهر ان هذه المناقشة من سوء الفهم فان المراد في كلام الشيخ من العلة العلة التامة ، ولامعنى لفرض المعلول للعلة التامة في العلية ، ولامعنى لتقدم مامع العلة على المعلول بالزمان لاتحاد العلة والمعلول في الزمان وهما ظاهر وكذا لامعنى لفرض المعية بالطبع في مورد الفرض فان التقدم والتأخر والمعية في العلة الناقصة ، ولامعنى لفرض العلة الناقصة مع العلة التامة لاخارجة منها ولا داخلة فيها ، ولامعنى لفرض المعية بالتجوهر أيضاً وهو ظاهر فاذن صح قول الشيخ : فليس هناك تقدم أصلا الخ ـ طمد.

(٢) كالتقدم بالرتبة وبالشرف للفلك الحاوي الذي مع العقل الثاني على المحوي ، وأما التقدم بالطبع الذي صرح به الباحث فهو كتقدم الجزء الاخير من العلة التامة الذي يقال له السبب في اصطلاح على المعلول وتقدم رفع المانع عليه فانهما مع العلة التامة ـ س ره .

(٣) لايلزم كطلوع الشمس الذي مع حركة اليد التي هي متقدمة على حركة المفتاح نعم معية الفلك الحاوي مع العقل الثاني بالذات لكونهما معلولي علة واحدة ـ س ره .

وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس (١) وخاصته كالحيوان والماشي فإنّ الأول متقدم بالطبع على الإنسان دون الآخر وهما متأخران جميعاً عن الجنس العالي كالجوهر ، وكذا من قبيل الأول أيضاً ما مع المتقدم بالشرف لأنه الّذي له فضيلة كفضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل تقدمه ، وكذا إذا كان أحدهما متأخراً في الفضيلة عن واحد ، وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلاً مقوماً أو خاصة بالرتبة على الإنسان مثلاً إذا كان المبدأ هو الجنس العالي وعلى الجوهر إذا كان المبدأ زيداً مثلاً .

ثم إنّ هاهنا بحثاً آخر مع الشيخ قد توهمه الإمام الرازي وذكر في سائر كتبه من أنه حكم بأنّ الفلك الحاوي مع علّة الفلك المحوي إذا صدرا عن علّة واحدة فيكونان معيين ثم إنّ علّة المحوي متقدمة عليه . ولا يمكن للحاوي تقدم عليه لأنّ وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي متلازمان معاً فلو احتاج وجود المحوي إلى الحاوي لاحتاج عدم الخلا إليه فيكون عدم الخلا محتاجاً إلى الغير ، وما يحتاج إلى الغير كان ممكناً لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته هذا خلف .

ثم ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تأخر الأجرام العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال: ثبت أنّ الابداعيات علل لتحدد أحيازها وأحيازها معها بالذات والمتقدم على المعلول متقدم ، فلما كان الإبداعيات متقدمة على أحياز العنصريات ، وجب تقدمها على العنصريات .

قال : (٢) هذا الكلام تصريح بأنّ المتقدم على المعلول متقدم ، والكلام الأول

(١) ان قلت : كيف يكون العرضي مع معروضه ؟

قلت: هذه المعية بالرتبة عين اعتبار التقدم والتأخر بالرتبة العقلية في الاجناس وجعل الجوهر أو الانسان مبدءٍ محدوداً كما هو المشهور في كتب القوم ، فلا ينافي المعية بهذا الاعتبار التقدم والتأخر باعتبار آخر ـ س ره .

(٢) كأن الامام يدعي التلازم في الجواز والمنع بين القولين أعني ما مع المتقدم متقدم ☆

تصريح بأنّ مامع المتقدم ليس بمتقدم، ولا بدمن فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل جداً .

أقول لاتناقض أصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والانجلاء فإنّ المعيّة بالعلّية عبارة عن معية أمرين هما معلولا علة واحدة ، والتقدم بالعلّة إما نفس كون الشيء علّة أو مايلزم ذلك ، ثم إنّ ذلك الشيء الواحد لايكون له علتان وقد يكون له معلولان ، فالمعلولان هما معان وهما متأخران عن علتهما ، فما مع المتأخر متأخر لامحالة ، ولكن إذاكان أحد المعيّين علّة لشيء متقدماً عليه فيمتنع أن يكون المعلول الآخر علّة له أيضاً وإلاّ لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا إشكال .

والعجب إنّ المحقق الطوسي ذهل عن هذا الفرق الواضح الجلي ، وتكلّف في الجواب شيئاً آخر مما لاوجه له [1] وهو إنّ المعيّة قد تكون بالذات وقد تكون لابالذات والطبع بل بمجرد الاتفاق ، ولا شك إنّ وقوع اسم المعلول في الموضعين ليس بمعنى واحد ، فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية .

فصل (٤)

في ابطال الدور والتسلسل في العلل والمعلولات

ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة وهي أن يترافى عروض العلّية والمعلوليّة

---

*وما مع المتأخر متأخر ، فتصدى لابداء المناقضة في كلام الشيخ ان مامع باعتبار تجويز احدهما ومنع الاخر ، وان لم يكن في كلام الشيخ المتقدم متقدم لكن هذا الادعاء باطل ؛ وأين مسألة امتناع توارد العلتين على المعلول الشخصي من جواز كون العلة ذات معلولين كما قال المصنف ره ، والواحد وان لم يصدر عنه الا الواحد لكنه في الواحد الحقيقي و الفلك لكونه مركباً من الاجزاء الخارجية فضلا عن الاجزاء العقلية والجهات الكثيرة يجوز ان يكون علة للاحياز ولنفس المتحيزات ـ س ره .

(١) بل له وجه وجيه اذ الامام أوقع التناقض في التقدم بالذات لا بالعلية خاصة فيقول المحقق ان ما مع المتقدم بالذات قد يكون متقدماً بالذات اذا كان بينهما علاقة ذاتية كما في التقدم بالطبع للحيوان والناطق على الانسان ، وقد لا يكون المعية حادث مع المتقدم بالذات كطلوع الشمس أوقدوم زيد مع حركة اليد المتقدمة على حركة المفتاح ـ س ره .

لاإلى نهاية بأن يكون كل ماهومعروض للعلية[١] معروضاً للمعلولية ، فإن كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبة إن كانت اثنين ، أو بمراتب إن كانت فوق الاثنين ، وإلاّ فهو التسلسل ، أما بطلان الدور فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسة ، وحاجته إلى نفسه، والكل ضروري الاستحالة لأنّ الشيء إذا كان علّة لشيء كان مقدماً عليه بمرتبة ، وإذا كان الآخر مقدماً عليه كان الشيء مقدماً على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرّح ثم كلّما يزيد عدد الواسطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء علي نفسه مع مرتبه اُخرى يزيد عليها .

وأيضاً ربما[٢] يُستدل بأنّ التقدم والتأخر أو التوقف أو الاحتياج نسب لاتعقل إلاّ بين شيئين ، وبأنّ نسبة المحتاج إليه إلى المحتاج بالوجوب وعكسها بالإمكان .

والكلّ ضعيف أما حكاية النسب فليس كل نسبة ممايقتضي التغائر الخارجي بل ربما[٣] يكفي التغائر الاعتباري كالعاقلية والمعقولية ، وأما حكاية الإمكان والوجُوب فالوجوب لاينافي الإمكان في التحقق[٤] فإنّ نسبة الامكان إلى الوجوب

---

(١) يعنى ان العلية طبيعة ناعتة لم يتحصل الابعد وجودذات الموصوف بها والمفروض فيما نحن فيه ان وجود تلك الذات ناش من الشيء الاخر فيكون العلية بعد المعلولية فى الوقوع ،وتلك المعلولية بعد علية ذلك الشيء الاخر، وعلية ذلك الشيء الاخر بعد معلولية نفسه للطرف المقابل له وهكذا ،وهكذا ينبغى ان تقرر التسلسل فى مادة الدور خاصة فافهم ـ س ره .

(٢) اى مع كون بطلان التوالى ضرورياً لايكتفى به ويستدل ايضاًـ س ره .

(٣) لا يخفى ان التغاير الاعتبارى لايكفى فى اجتماع المتقابلين ، والتقدم و التأخر والعلية والمعلولية ليسامن قبيل العاقلية والمعقولية للتعاقد بين الا ولين دون الاخير الا عن عدم كفايته لما لم يكن بديهياً حتى يكون منعه مكابرة خارجاً عن آداب المناظرة منعه المصنف قدس سره ـ س ره .

(٤) لما كان كلام المستدل مطلقاً فكأنه ادعى المنافات بين الوجوب والامكان ☆

نسبة النقص إلى الكمال ، نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير إلى ما ذكر أولا .

فإن قلت : إن أُريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلّة أو التقدم بالعلّية فهو نفس المدعى لأنّ* قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علّة لنفسه .

قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا لوجد فوجد على ماهو اللازم في كون الشيء علّة لشيء بمعنى إنه مالم يوجد العلّة لم يوجد المعلول ألا ترى إنه يصح أن يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ، ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم ولا يصح أن يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد، وهذا المعنى بديهي الاستحالة بالنظر إلى الشيء ونفسه .

فإن قلت : يجوز أن يكون الشيء علّة لما هو علّة له من غير لزوم تقدمه على نفسه ، وسند المنع وجهان .

احداهما إنّ المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء لا يلزم أن يكون محتاجاً إلى ذلك الشيء فإنّ العلّة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج إلى البعيدة وإلّا لزم تخلّف الشيء عن علته القريبة .

وثانيهما أن يكون الشيء بماهيته علّة لشيء هو علّة لوجود ذلك الشيء .

قلنا : اللزوم ضروري والسند مدفوع لأنه مالم يوجد العلّة البعيدة للشيء لم يوجد القريبة ، ومالم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج ، والتخلف إنما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ، ولأن كون (١) ماهية الشيء علّة لما هو علّة لوجوده مع أنه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول

---

*في المفهوم ، وفي التحقق منع قدس سره المنافات في التحقق ، ولو جعله المستدل منبها الاستدلال لكان المسامحة فيه شائعة ـ سره .

(١) و اما قولهم العلة الغائية بماهيتها علة لما هو علة لها بوجوده فليس المراد به علية شيئية ماهيتها بل عليتها بوجودها الذهني ـ سره .

قبل وجود العلّة ليس مما نحن فيه أعني الدور المفسر بتوقف الشيء على مايتوقف عليه لتعدد الجهات في الموقوفعليه، كماأنّ الصّورةتتوقف على المادة بجهة وتوقفت عليها المادة بجهة أُخرى .

وأما بيان استحالة التسلسل فلوجُوه كثيرة :الاول ماأفاده الشيخ فيالهيات الشفاء وهو إنه بعد ماحقق إنّ علّة الشيءبالحقيقة هي الّتي تكون موجودة معه نقول:إذا فرضنا معلولا وفرضنا له علّة ولعلّته علّة فليس يمكن أن يكون لكل علّةبغير نهاية ، لأنّ المعلول وعلّته وعلّة علّته إذا اعتبرت جملتها في القياس الّذي لبعضها إلىبعض كانت علّةالعلّةعلّةاُولى مطلقة للآخرين وكان للآخرين[1] نسبة المعلولية إليها وإن اختلفا في أنّ أحدهما معلول بالواسطة والآخر معلول بلاواسطة ولم يكونا كذلك لاالأخير ولا المتوسط لأنّ المتوسط الّذي هو العلّة المماسة للمعلول علّة لشيء واحدفقط والمعلول ليس علّة لشيء ، ولكل واحد من الثلاثة خاصية فكانت خاصيةالطرفالمعلول إنه ليس علّة لشيء ، وخاصية الطرف الآخر إنه علّة للكل غيره ، وخاصية الوسط إنه علّة لطرف ومعلول لطرف سواءاً كان الوسط واحداً أو فوق واحد ، وإنكان فوق واحد فسواء ترتب ترتيباً متناهياً أو غير متناه فا نه إن ترتب كثرةمتناهيةكانتجملةعدد مابين الطرفين كواسطة واحدة يشترك فيخاصية الواسطة بالقياس إلى الطرفين فيكون لكلٍّ من الطرفين خاصية وكذلك إن ترتب في كثرة غير متناهية فلميحصلالطرف كان جميع الغير المتناهي فيخاصية الواسطة لانك أيّ جملة أخذت كانت علّة لوجود المعلول الأخير وكانت معلولة ، إذ كل واحدمنهامعلولوالجملةمتعلقة[2] الوجود بها ، ومتعلقة الوجود

---

(١) للامرينوكان للامرين ـ خ .

(٢) الظاهران يكون المراد من تعلق وجود الجملة بالاحادان حيثية الجملية أمر نزاعيغير زائد الوجودعلى وجودالاحاد ،ومعلوليته عين معلولية الاحاد ،فاحتياجها الىالعلة عين احتياج الاحاد ، فلابد من علة اولى . واماما ربما يفسر به فيبعضالكلماتان وجود *

بالمعلول معلول إلاّ أنّ تلك الجملة شرطٌ في وجود المعلول الأخير وعلّة له ، وكلما زدت في الحصر والأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقياً ، فليس يجوز أن يكون جملة علل موجودة وليس فيها علّة غير معلولة وعلّة أولى فإنّ جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف وهذا محال انتهت عبارته ، وهذا أسدّ البراهين في هذا الباب .

والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواءاً كان من قبيل العلل والمعلولات أو من قبيل المقادير والأبعاد أو الأعداد الوضعية (١) هو إنه لو وجدت سلسلة غير متناهية ينقص من طرفها المتناهي شيئاً واحداً أو متناهياً فيحصل جملتان إحداهما يبتدي من المفروض جزءاً أخيراً والأخرى من الّذي فوقه ثم يطبّق بينهما فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال ، وإن لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك إلاّ بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة فلزم منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها إلاّ بواحد أو متناه كما هو المفروض فلزم تناهيها أيضاً ضرورة إنّ الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه.

واعترض عليه بوجهين : أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لو صحّ لزم أن تكون الأعداد متناهية لأنا نفرض جملة من الواحد إلى غير النهاية ، وأخرى من الاثنين إلى غير النهاية ، ثم نطبّق بينهما فيلزم تناهي الأعداد وتناهي الأعداد باطل بالاتفاق.وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية إذا نطبّق بينها وبين الناقصة منها بواحدة ، وأن تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة

---

* الجملة متعلق وطار على وجود الاحاد معلول للاحاد فذلك يوجب فساد البرهان لان علة الجملة حينئذ هي الاحاد وكل واحد من الاحاد معلول لسابقه ، ويذهب الامر الى غير النهاية لان اللازم وجود الطرف وهو في كل واحد علة السابقة عليه من غير احتياج الى علة اولى للجملة لان علة الجملة الاحاد وهي موجودة نعم يبقى على البرهان منع و هو انا لا نسلم صحة عروض الجملة لغير المتناهي على حد عروضها المتناهي ـ ط مده .

(١) كحلق القيد ولكن هذا من باب تناهي المقادير والابعاد .

والأخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة .

وثانيهما نقض المقدمة القائلة بأن إحدى الجملتين إذا كانت أنقص من الأخرى لزم انقطاعهما بأن الحاصل من تضعيف الواحد مراراً غير متناهية أقل من تضعيف الاثنين مراراً غير متناهية مع لاتناهيهما اتفاقاً ، ومقدورات الله تعالى أقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات مع لاتناهي المقدورات، ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عندهم .

وحاصل الاعتراض إنا نختار إنه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلّم لزوم تساويهما لأن ذلك كما يكون للتساوي وإنما قد يكون لعدم التناهي وإن سمي مجرد ذلك تساوياً فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي ، وإنما يستحيل ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون إحداهما فوق عدد الأخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وإن نقص من إحداهما ألوف .

وقد يجاب عن المنع (١) بدعوى الضرورة (٢) في أن كل جملتين إمّا متساويتان أو متفاوتتان بالزيادة والنقصان وإن الناقصة يلزمها الانقطاع .

---

(١) حتى يكون المنع منعاً للمقدمة البديهية ليكون غير مسموع لكونه مكابرة كما قرر في آداب المناظرة .وفيه انه لايلزم انقطاع الناقصة في الاخر بل في الاوساط لان نقصانها نقصانات غير متناهية وزيادة الزائدة زيادات غيرمتناهية ، فكل مأة انقطع قبل كل ألف ،وأما جميع المآت فلاتناهي .فالصواب في الجواب أن يقال: المقدمة المأخوذة في الدليل ليست مجرد أن احدى الجملتين اذاكانت أنقص لزم انقطاعها حتى يمنع بل ان احدهما اذا كانت أنقص بقدر متناه والاخرى أزيد بقدرمتناه، وهذا لا يقبل المنع ، والسندلايصح اللهم الاأن يصحح الاول بان الاتصال في البعد والارتباط في العلل والمعاليل مانع عن وقوع الانقطاع في الاوساط والعقل محيط بالكلي -س ره .

(٢) يمكن المناقضة في هذه الضرورة والمنع عن عروض المساواة والزيادة والنقصان في غير مقادير المتناهية -ط مده .

وعن النقوض بتخصيص الحكم أمّا عند المتكلمين فبما دخلت تحت الوجود سواءاً كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات أولا كما في الحركات الفلكية فإنها هي المعدات، فلا يرد الأعداد لأنها من الاعتبارات (١) ولا يدخل (٢) في الوجود من المعدودات إلّا ماهي متناهية، وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لأنها عندهم متناهية في الحقيقة ومعنى لاتناهيها إنها لاتنتهي إلى حد لايكون فوقه عدد أو معلوم أو مقدور آخر.

وأما عند الحكماء فبما تكون موجودة معاً بالفعل مترتبة وضعاً كما في سلسلة المقادير على مايذكر في سلسلة العلل والمعلولات، فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم (٣) لكونها غير مترتبة.

لايقال: التخصيص في الأدلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها.

لانا نقول: إنّ الدليل لايجري في صورة النقض بل يختص جريانه بما عداها أما عند المتكلمين فنظراً إلى أنّ مالاتحقق له لايمكن التطبيق فيه إلّا بمجرد الوهم واستحضاره، والوهم لايقدر على استحضار أمور غير متناهية واعتبار التطبيق بين

(١) سيما على مذهب من يقول: الكثرة اعتبارية صرفة من القائلين بوحدة الوجود والموجود فان الاعداد ليست الامراتب الكثرة -سره.

(٢) التي هي مصححة اعتبار وجود الاعداد الاماهي متناهية، وكذا الاعداد المنتزعة منها لكن هذا جار في الحركات الفلكية اذ لايدخل في الوجود منها الاماهي متناهية -سره.

(٣) الظاهر ان لفظ البعض لم يقع في موقعه لان جميع الحكماء قائلون بلا تناهي النفوس اذ الفيض لاينقطع أماتسمع قولهم في المنطقيات وتمثيلهم الكلي الغير المتناهي الافراد المجتمعة بالنفس الناطقة على مذهب الحكماء فذكروا الجمع المعرف باللام المفيد للعموم وعدم تناهي افراد النفوس المجردة اجتماعي لاتعاقبي والافلا اختصاص بالنفس الناطقة لان الانسان والفرس والبقر وبالجملة كل عنصر وعنصرى لها أفراد غير متناهية تعاقباً ويمكن الجواب بانه في مقابلة قول من يقول: النفوس بعد مفارقة الابدان تصير متحدة ويمثلون بمياه في كيزان وجرات انكسرت فاتحدت المياه -سره.

آحادها مفصلا فينقطع بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما إذا كانت السلسلة موجودة في نفس الأمر فانه لابد أن يقع بازاء كل جزء من السلسلتين جزء من الأخرى فيحكم العقل حكماً إجمالياً مطابقاً لما في الواقع من غير حاجة إلى الملاحظات التفصيلية، وأما عند الحكماء (١) فنظراً إلى أن التطبيق بحسب نفس الأمر إنما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي أو طبيعي ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك، فلا يجري في الأعداد (٢) ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة.

قال بعض علماء الكلام: والحق إن تحقق الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو في العقل دون الخارج، فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لابد أن يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في الأعداد وفي الموجودات المتعاقبة أو المجتمعة المترتبة أو غير المترتبة لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل، وإن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء السلسلتين على التفصيل

(١) قد اورد سيدنا واستادنا دام ظله في كتابه المسمى بالقبسات اعتراضا على هذا المسلك بقوله فاما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته، بل ان فيه تدليسا مغالطيا، فاللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي حيثية التناهي لا من الجهة التي هي حيثية اللاتناهي كما في سلسلة المآت بغير نهاية وسلسلة الالوف بغير نهاية وليس يتصحح تحريك اللاتناهي بكليته من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجته وحيزه وعن الدرجات التي لاحاده بالاسر في تلك الجهة، فاذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ومرتبته، ولا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط مادام الوهم أو الفرض معتملا للتطبيق، ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها أبداً، ولا يبلغ أقصى الحدود وآخر الدرجات أصلا، فاما اذا انقطع اعتمال الوهم وانصرم عمل التطبيق وقف التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة، واقتر القدر الزائد مقر تلك المرتبة، وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى حيثية اللانهاية أبداً بل انها أبداً في حيثية التناهي اما في حد الطرف واما في شيء من حدود الاوساط فليتثبت ولا يتخبط انتهى كلامه زيد اكرامه منه ره.

(٢) لان جميع مراتبها غير موجودة كما في الحركات الفلكية، وليس المراد ان الاعداد من الاعتبارات كما مر في مسلك المتكلمين لان الكم المنفصل موجود عند كثير من الحكماء منه ره.

لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلاً عما عداها لأنه لا سبيل للعقل إلى استحضار الغير المتناهية إلا في زمان غير متناه.

أقول: الفرق بين الأمرين فرقاً مؤثراً حاصل، فإن التطبيق و إن كان فعل العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون كذلك ففي الأول يكفي في حكمه بالتطبيق بين آحاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة إجمالية، لأن مصداق هذا الحكم ومطابقه متحقق في الواقع بلا تعمل العقل في إعمال رويته لواحد واحد منها، وأما إذا لم يكن آحاد السلسلة موجودة أو لم يكن متعلقاً بعض آحادها ببعض تعلقاً طبيعياً أو وضعياً فلا يكفي الملاحظة الإجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المستحضرة في الذهن باستخدام القوة الخيالية، وهذا في المثال الحسي كما إذا أخذت بيدك طرف حبل ممدود متصل أجزاؤها بعضها ببعض وتريد جر الجميع فجررت طرفها فلا بد من تحريك الطرف الآخر وتحريك واحد واحد من أجزاء ذلك الحبل الممدود، وأما إذا كانت الاجزاء وإن كانت متجاورة غير متصلة وأردت تحريك الجميع فلا بد من تعملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب عدد أجزاء السلسلة وهكذا فيما نحن فيه.

قال أفضل المتاخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل:

تاييد وتذكرة: الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج إلى إقامة حجة على امتناع حوادث لا أول لها في جانب الماضي، فنورد أولاً ما قيل فيه و عليه ثم اذكر ما عندي فأقول الأوائل قالوا: في وجوب تناهي الحوادث الماضية إنه لما كان كل واحد منها (١) حادثاً كان الكل حادثاً واعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد، ثم قالوا: الزيادة والنقصان يتطرقان إلى الحوادث الماضية فتكون متناهية و عورض بمعلومات الله تعالى

(١) هذا أمتن الوجوه اذ لا وجود للكل سوى وجودات كل واحد من الحوادث كما سيحقق المصنف قدس سره، فحيث لا وجود للكل فليس من باب اجراء حكم كل واحد على الكل، فالكل ليست إلا الحادثات والمتناهيات لا حادثاً واحداً أو متناهياً واحداً و كذا الكلي منها اذ لا وجود ☆

ومقدوراته فان الأولى اكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ، ثم قال المحصّلون منهم :الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدئة من هذا الآن مثلا ذاهبة إلى غير النهاية في الماضي ، وتارة مبتدئة من قبل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت إحداهما على الأخرى في التوهم بأن يجعل المبدء آن واحداً واخذا وهماً في الذهاب إلى الماضي متطابقين استحال تساويهما وإلّا كان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الماضي الّذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحداً ، واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدة على المبتدئة من الآن لأن ماينقص (١) عن المتساويين لايكون زائداً على كل واحد منهما ، فإذن يجب أن يكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب ولا يمكن ذلك إلّا بانتهائها قبل انتهاء المبتدئة من الآن ويكون الأنقص متناهياً والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهياً فيكون الكل متناهياً .

واعترض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لايقع إلّا في الوهم وذلك بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي لايرتسم في الوهم ، ومن البين أنهما لايحصلان في الوجود معاً فضلا عن توهم التطبيق بينهما في الوجود ، فإذن هذا الدليل موقوف على حصول مالا يحصل لافي الوهم ولا في الوجود .وأيضاً الزيادة والنقصان إنما فرض في طرف المتناهي لافي الطرف الّذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير مؤثر ، فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع .

☆ للطبيعي سوى وجود أفراده ، والقدم والبقاء والثبات التي يتوهم في الكلي من باب اشتباه مافي الذهن بمافي الخارج ـ س‌ره .

(١) أي مالايخرج عن عهدة التساوى كيف يخرج عن عهدة الازدياد؟ فالمراد بالمتساويين المتساويان في طريق الازدياد ، وحاصل كلامه قدس سره ان المبتدأة من السنة الماضية بعد التطبيق امامساوية للمبتدأة من الان واما زائدة واما نا قصة والاولان باطلان فتعين الثالث فيلزم تناهيهما ـ س‌ره .

وأنا أقول : (١) إنّ كل حادث موصوف بكونه سابقاً على ما بعده وبكونه لاحقاً بما قبله والاعتباران مختلفان، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ، ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الّذي وقع النزاع فيه ، فإذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فتكون متناهية أيضاً (٢) انتهى كلامه .

(١) لا نتوهمن ان هذا جواب بتغيير الدليل فانه عدول الى برهان التضايف لانا نقول : المعتبر في التضايف هو عد المضايفات فقط للزوم التكافوء ولا يعتبر في العد الترتب ولا السلسلتان وقد اعتبرهما في التطبيق الا أنه قدس سره خفف المؤنة بأنهما متطابقان بلا حاجة الى توهم التطبيق ، فيجب أن يكون السوابق أكثر في الجانب الذى هو محل النزاع للتكافوء فهما كخطين يتوافقان في جميع حدودهما الا في طرفيهما في كل واحد من جانبيهما ويتناهيان ثم اعتبار السلسلتين في منشاء الانتزاع لهذه الاضافات وحيثية تصحح انتزاعها ، لكن لا يخفى ان وجود سابق في ذلك الطرف لا يكون لاحقاً موقوف على أن يكون في هذا الطرف لاحق لا يكون سابقاً ، وهذا انما هو بالاعتبار وقطع النظر واما في نفس الامر فاللاحق الاخير أيضاً سابق في أى حادث يفرض بمقتضى اسم السريع في التجلي سيما في نفس الزمان والحركة الاجزاء أخير في أى جزء يفرض من الزمان كما لا جزء أول له وكذا في المتصل القار كالخط اذ الجزء جزئي من الكم القابل للصفة بالذات فلا يوجد جزء لاحق لا يكون سابقاً في سلسلة الحركات الفلكية وفي سلسلة مقدارها الذى هو الزمان ، وهذا بخلاف السلسلة الطولية المركبة من العاليل والعلل أو يوجد فيها معلول أخير يطالب علته ، ويقال : لعلته علة ولعلة علته علة وهكذا الى غير النهاية فيجرى التكافوء في العددين السابق واللاحق ويقال : يجب تناهي السوابق واللواحق ، ولا يخفى أيضاً ان المتعاقبات لا وجود دائماً الا لواحد منها فلا كثرة ولا سلسلة ولا تطابق بالفعل فيها الا انه قدس سره تكلم في ذلك الكتاب بما يوافق مذهب التكلم ـ س ره .

(٢) فيه ان ذلك مبني على وقوف السلسلة من جانب المستقبل حتى يتحقق لاحق ليس بسابق ، و يوجب ذلك تحقق أزيد من اللواحق في جانب الماضي وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون انقطاع السلسلة مستحيلا وجريانها الى غير النهاية من جانب المستقبل ضروريا فيكون السوابق واللواحق في السلسلة متساوية ـ ط مده .

بقي هاهنا شيء آخر وهو إنّ كل عدد كالعشرة مثلا فلابد فيه من ترتب ضروري لا بين أوله وثانيه وثالثه بل بين الواحد والاثنين والثلاثة، فإنّ الواحد يتقدم على الإثنين تقدماً بالطبع و إن لم يكن متقدماً على الواحد، وكذا الكلام في الاثنين بالقياس إلى الثلاثة والثلاثة الى الأربعة فلو دخل في الوجود (١) عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاجتماع والترتب كلاهما حاصلا عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق، اللهم إلاّ أن يقال: لانسلم إنّ غير الواحد مقدم على عدد من الأعداد، والشيخ بين ذلك في الهيّات الشفاء.

والثالث إنها لو تسلسلت العلل ومعلولاتها من غير أن ينتهي إلى علّة محضة لايكون معلولا لشيء فهناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل واحد منها بواحد فيها، و تلك الجملة موجود ممكن أما الوجود (٢) فلانحصار أجزائها في الموجودات، ومعلوم أنّ المركب (٣) لايعدم إلاّ بعدم شيء من أجزائه وأما الإمكان فلافتقارها إلى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر إلى الممكن لايكون إلاممكناً، ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على أنها مأخوذة بحيث لايدخل فيها المعدوم والواجب.

---

(١) لايخفى ان العدد اذا كان اعتبارياً فلاوجود بالحقيقة إلاللمعدود، فما هو مرتب غير موجود، وماهو موجود غير مرتب بالذات، على انه أية نفوس من النفوس المفارقة المجتمعة في الازال معروضة للثلاثة مثلا وأية منها معروضة للاربعة ولاترجيح فكيف يسرى الترتيب فيهما اليهما؟ وهذا بالحقيقة ماأشار اليه قدس سره ان كل عدد غير متقوم بمادونه، ويمكن أن يورد هذا تزييفاً لقول بتقوم العدد من الاعداد التى تحته فليحمل كلام المصنف عليه ـ سره.

(٢) انما لم يستدل هذا المبرهن بماذكر بعضهم من أن المجموع فتحوا البلد وكل واحد لم يفتح لانغاية مايثبت من هذا هو المغايرة بينهما لا الوجود لكل منهما عليحدة اذلعل أحدهما منشاء انتزاع الاخر كزيد والابوة، وسيأتي في مثال تحريك حجر كبير بعدة رجال ماتوضحه ـ سره.

(٣) الحصر اضافى بالنسبة الى الاجنبي لانه من المعلومات ان المركب يرتفع بارتفاع جميع الاجزاء كما يرتفع بارتفاع شيء منها ـ سره.

لايقال: المركب من الأجزاء الموجودة قد يكون اعتبارياً لاتحقق له في الخارج كالمركب من الإنسان والحجر ومن السماء والأرض.

لأنا نقول: المراد إنه ليس موجوداً واحداً يقوم به وجود غير وجودات الأجزاء وإلاّ فقد صرّحوا [١] بأنّ المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال[٢]، وقد يكون مع صورة منوعة كالمركبات من العناصر وأما بدونها بأن لايزداد إلاّ هيأة اجتماعية كالسرير من الخشبات وسيأتي مافيه، وإذا كانت الجملة شيئاً موجوداً ممكناً فموجدها بالاستقلال إما نفسها وهو ظاهر الاستحالة وإما جزؤها وهو أيضاً محال لاستلزامها كون ذلك الجزء علّة لنفسه ولعلله لأنه لامعنى لايجاد الجملة إلاّ ايجاد الأجزاء الّتي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد إلاّ استغناؤه عما سواه، وإما أمر خارج عنها ولا محالة يكون موجداً لبعض الأجزاء، وينقطع إليه سلسلة المعلولات لأنّ الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات، ولا يكون ذلك البعض معلولاً لشيء من أجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد إذ الكلام في المؤثر المستقل بالإيجاد فيلزم الخلف من وجهين لأنّ المفروض إنّ السلسلة غير منقطعة وإنّ كلّ جزء منها معلول لجزء آخر و، بما ذكر من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل أما تفصيلا فبأنه إن أريد بالعلّة الّتي لابد هاهنا منها لمجموع السلسة العلة التامة

(١) فجعلوا القسم الموجود في الخارج، اعلم أن مراد القائلين بأن المجموع المركب موجود وراء كل فرد: المجموع بمعنى الاحاد بالاسر أى ذات المجموع التي هى شيء هو الوصف العنواني أعني الاجتماع العارض لذلك الهيأة المتعدد المجتمع شيء آخر أو المجموع بشرط الهيأة الاجتماعية لا المجموع المأخوذ مع الهيأة الاجتماعية شطراً لانها اعتبارى اذ الهيأة اعتبارية والالمرضها هيأة اخرى فيتسلسل - س ره.

(٢) فهي موجودة أيضاً عندهم وان كان بنفس وجود الاحاد، فهذا كالوجود والماهية والجنس والفصل في البسائط، ووجود سلسلة العلل والمعلولات من هذا القبيل فيحتاج عندهم الى علة عليحدة - س ره.

فلا نسلّم استحالة كونها نفس السلسلة، وإنما يستحيل لو لزم تقدمها، وقد تقرر (١) إنّ العلّة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها إذ من جملتها الأجزاء الّتي هي نفس المعلول.

فإن قيل: فيلزم أن يكون واجباً لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة.

قلنا: ممنوع وإنما يلزم لو لم يفتقر إلى جزئها الّذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها أو لم يسم، وإن أريد به العلة الفاعلية فلا نسلّم استحالة كونها بعض أجزاء السلسلة وإنما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من أجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز أن يكون بعض أجزاء المعلول المركب مستنداً إلى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نسلّم إنّ الخارج من السلسلة يكون واجباً لجواز أن يوجد (٢) سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية، وكل منها يستند إلى علّة خارجة عنها داخلة في سلسلة أخرى من غير انتهاء إلى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء إلى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز أن يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجوداً ممكناً مستنداً إلى الواجب (٣)، وأما إجمالاً (٤) فبأنه منقوض بالجملة الّتي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فإنّ علتها ليست نفسها ولا جزء منها كما ذكر ولا خارجاً عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليّة الواجب و اجتماع المؤثرين إن كان علّة

---

(١) بل تقرر خلافه لان المجموع بمعنى الاحاد بالاسر متقدمة بالعلية والمجموع بشرط الاجتماع متأخرة، والتفصيل فى الشوارق للمحقق اللاهجي ـ س‌ره.

(٢) فيه ان مجموع السلاسل الغير المتناهية أيضاً جملة و موجود عليحدة لا بدلها من علة، وعلتها اما نفسها الخ وسيشير اليه بقوله: وأخذنا الجملة نفس جميع الممكنات الخ ـ س‌ره.

(٣) كقولهم بالحركات والازمنة الغير المتناهية والنفوس الغير المتناهية مع استناد الكل الى الواجب تعالى ـ س‌ره.

(٤) وربما يستدل به على جواز كون الشيء علة لنفسه كما يأتي عن قريب، والنقض والاستدلال كلاهما قريب اذ لا وجود للكل وراء وجود كل منهما كما سيبينه المصنف قدس سره وأنا أقول: لو كان مجموع الواجب تعالى والممكن موجوداً عليحدة لزم كون الواجب تعالى جزء لغيره، ومن خواص الواجب انه لا يكون جزء من غيره كما لا يكون له جزء كيف ويلزم ☆

لكلّ جزء من أجزاء الجملة واحد الأمرين إن كان علّة لبعض الأجزاء . و وجه الاندفاع إنا قد صرّحنا بأنّ المراد بالعلّة الفاعل المستقل بالايجاد ، وأخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كلّ جزء منها معلولاً لجزء ، ولم يكن الخارج عنها إلاّ واجباً ، وأقل مالزم من استقلاله بالعلّية أن يوجد في الجملة جزء لايكون معلولا [١] لجزء آخر بل للخارج خاصّة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن أن يكون المستقل بالعلّية جزء من الجملة للزوم كونه علّة لنفسه ولعلله تحقيقاً لمعنى الاستقلال إذ لوكان الموجد لبعض الأجزاء شيئاً آخر لتوقف حصول الجملة عليه أيضاً فلم يكن أحدهما مستقلا ، و هذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز أن يستقل بإيجاده بعض الأجزاء التي هو موجود بذاته مستغن عن غيره ، وأما السّرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات. نعم [٢] يرد على المقدمة القائلة بأنّ العلة المستقلة للمعلول المركب من الأجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض : وهو إنه إما أن يراد إنها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لأنّ المركب قد يكون

☆معدوديته تعالى وليس له ضد و ند ولا ثاني له الا انه بكل شيء محيط ولو عني بمجموع الواجب والممكن مفهوم الواجب ومفاهيم الماهيات بما هي مفاهيم لم تكن موجودة قطعاً حتى ان مفهوم الواجب بالحمل الاولي واجب بالشائع ألم يسمعوا أن وحدة الواجب تعالى وحدة حقة حقيقية لاعددية ، و ليس في عرض الموجودات ، وليس باينا عنها بينونة عزلة؟ وبالجملة لو تنزلنا عن هذه كلها فما ذكرناه أولا من عدم كون الواجب جزء من غيره يصرح به في كتبهم ، و ذلك المركب موجود غيره عندهم -س ره .

(١) و يكون بواقي الاجزاء معلولة له ، وانما كان هذا أقل مراتب الاستقلال لان تلك البواقي مستندة الى ذلك الفاعل بالواسطة وأعلى مراتبه استنادها اليه بلاواسطة - س ره .

(٢) هذا الاعتراض انما يرد على المقدمة المذكورة ان اخذت كلية اذ فيما نحن فيه أجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود لان الكلام في ابطال التسلسل الاجتماعي ، الا أنه يمكن عدل كلامه على التمثيل بأجزائه في وقوع المعلول المتأخر في مرتبة المعلول المتقدم بأن يقال : يلزم وجود العقل العاشر في مرتبة العقل الاول عن الواجب تعالى مثلا أو التخلف - س ره .

بحيث يحدث أجزاؤه شيئاً فشيئاً كخشبات السرير وهيأته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الأول إن لم يوجد العلة المُستقلة الّتي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول أعني الجزء الأخير عن علته المستقلة بالإيجاد وقد مر بطلانه وإما أن يراد إنها أي علة المجموع علة لكل جزء من المركب إما بنفسها أو بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها أو لجزء منها من غير إفتقار إلى أمر خارج عنها ، وإذا كان المعلول المركب مركب الأجزاء كانت علته المُستقلة أيضاً مركبة الأجزاء يحدث كل جزء منها بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف ، وهذا أيضاً فاسد من جهة إنه لا يفيد المطلوب أعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها ، إذ من أجزائها ما يجوز أن يكون علة بهذا المعنى من غير أن يلزم علية الشيء بنفسه أو لعلله وذلك مجموع الأجزاء الّتي كلٌّ منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها إلّا المعلول المحض المتأخر عن الكلّ بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر [1] من الجانب المتناهي ولهذا يعبّر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الأخير ، وتارة بما بعد المعلول الأول، ففي الجملة علة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكلّ جزء منها جزء منها ، ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه

فإن قيل: المَجموع الّذي هو العلة أيضاً ممكن يحتاج إلى علة .

أُجيب بأنّ علته المَجموع الّذي قبل ما فيه من المعلول الأخير ، وهكذا في كل مجموع قبله لا إلى نهاية.

فإن قيل : ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مُستقلة بإيجاد السلسلة لأنه ممكن محتاج إلى علته ، وهكذا كلّ مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة إلّا بمعاونة من تلك

---

(١) انما لم يعتبر التأخر بحسب الرتبة من الجانب الاخر بل بحسب العلية فقط لفقد المبدء المحدود فيه س ره .

العلل، ولأنه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لابدّ من المعلول المحض أيضاً.

قلنا : هذا لايقدح في الاستقلال لأنّ معناه عدم الافتقار في الايجاد إلى مُعاون خارج، وقد فرضنا إنّ علة كل مجموع أمر داخل فيه وظاهر (١) إنه لادخل لمعلوله الأخير في إيجاده.

فإن قيل: إذا أُخذت الجملة أعم من أن يكون سلسلة واحدة أو سلاسل غير متناهية على ماذكرتم فهذا المنع أيضاً مندفع إذ ليس هناك معلول أ ـر ومجموع مركب قبله.

قلنا : بل وارد بأنّ علتها الجزء الّذي هو المَجموعات الغير المتناهية الّتي قبل معلولاتها الأخيرة الغير المتناهية.

فإن قلت (٢). نحن نقول : في الابتداء علة الجملة لايجوز أن يكون جزء منها لعدم أولوية بعض الأجزاء أو لأنّ كل جزء يفرض فعليته أولى فيه بأن يكون علة للجملة لكونها أكثر تأثيراً.

قلنا : ممنوع بل الجزء الّذي هو ماقبل المعلول الأخير متعين للعلية لأنّ غيره من الأجزاء لايستقل بايجاد الجملة على مالا يخفى.

هدم وتحقيق: اعلم انّ هذا المسلك من البيان في إبطال التسلسل وإثبات الواجب في غاية الوهن والسخافة لما حققناه سابقاً إنّ الوجود في كلّ موجود عين وحدته، والوحدة في كلّ شيء عين وجوده بالمعنى الّذي مر فقولهم : إنّ المركب من الإنسان والحجر موجود غير صحيح إن أريد به إنّ المَجموع موجود ثالث غير الموجودين، فعلى هذا يرد على أصل الدليل منع آخر وهو إنا لانسلم

---

(١) فانه معتبر في ناحية المعلول لافي ناحية العلة نظير مايقال في بساطة العلة التامة للمعلول الاول ان الامكان ونحوه مما يتوقف عليه وجود المعلول معتبرة في طرف المعلول فلايقدح في بساطة العلة التامة له بوأيضاً كلامنافي الاستقلال العلة الفاعلية والمعلول الاخير معتبر في العلة المادية ـ س ره.

(٢) هذا جواب بتغيير الدليل خارج عن آداب المناظرة ـ س ره.

افتقار الجملة المفروضة إلى علة غير علل الآحاد وإنما يلزم لوكان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلة ، وقولكم إنها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن أين يلزم الافتقار إلى علة اُخرى ، وهذا كالعشرة من الآحاد لايفتقر إلى علة غير علل الآحاد .

وما يقال : إنّ وجودات الآحاد غير وجود كلّ منها كلام خال عن التحصيل إذ كون الجميع غير كلّ واحد منها لايستدعي أن يكون له وجود في الخارج غير وجود الآحاد .

والّذي يقال : (١) إنّ انعدام المركب بانعدام شيء من أجزائه كلام صحيح معناه إنّ كل مركب له حقيقة ولهوحدة حقيقية ، فانعدامه بانعدام جزئه ، وليس معناه إنّ كل تركيب توهمه العقل بين شيئين فإذا وجد الشيئان كان المركب موجوداً ، ولا ينعدم إلّا بانعدام الأجزاء .

وأيضاً كون (٢) الشيء منعدماً بانعدام شيء لايقتضي كلياً أن يكون يوجد متى وجد .

فعلى هذا ظهر بطلان قول المتأخرين : إنّ علية الشيء لنفسه جائز لأنّ مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه إلى الآحاد ، ولاعلة له سوى نفسه ، لأنّ علته إما جزئه وهو محال لاحتياجه إلى بقية الأجزاء ، وإما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين أن يكون نفسه ولا محذور فيه ، لأنّ (٣) توقف ذلك المجموع

(١) أي يقال في تقرير أصل هذا البرهان كما مر ـ س ره .

(٢) فان المشروط ينعدم بانعدام الشرط وليس يوجد كلما وجد وهكذا كل علة ناقصة نعم السبب كذلك ـ س ره .

(٣) لايقال: اذا توقف المجموع على كل واحد كان هو العلة لانفسه بل اذا توقف على الاحاد بالاسر لم يكن نفسه كما وجه به تقدم العلة التامة على المعلول مع أن الاحاد بالاسر اقرب الى المجموع بشرط الاجتماع من الكل الافرادى ، فعلى هذا لم يكن الشيء علة لنفسه . على أن كل ☆

على كل واحد من الآحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه ، نعم لو أريد بالعلة العلة الفاعلية المستقلة فهي جزؤه أي جزء مجموع الموجودات أعني الواجب أو مافوق المعلول الأخير المنتهي إلى الواجب .

وكذا قولهم : إنّ المحال كون الشيء علة لنفسه أو مافي حكمه[١] فيما يجب تقدمه على المعلول إذ حينئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه وأما كون الشيء علّة تامة لنفسه فليس بمستحيل على إطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الأول أو جميع معلولاته كما مرّ انتهى .

فإنه لايخفى سخافته جداً إذ لامعنى عند العقل السليم لكون شيء موجوداً ممكناً لذاته ومع ذلك لايحتاج في وجوده إلى أمر خارج عن ذاته ، فإنّ المركب الّذي حكموا بأنه موجود ممكن لوكان له وجود غير وجود الآحاد وإمكان غير إمكان الآحاد فله علّة غير علّة الآحاد، فالحكم بأنّ الوجود له غير تلك الوجودات والعلّة له عين علتها كلام لاطائل تحته .

قال بعض المدققين : المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد ، واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل، وقد يؤخذ مفصّلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك ، وقد يختلفان في الحكم فإنّ مجموع القوم لايسعهم دار ضيّق وهم لامعاً يسعهم ، إذا علم ذلك فنختار أنّ مرجح وجودهما معاً هو هما مأخوذاً لا معاً لاحتياجه إلى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجوده ، فيكون

---

*واحد ليس علة تامة لانا نقول : ليس المراد من توقفه على كل واحد انها علة تامة له اذ العلة التامة له نفسه كما هو المفروض ، بل المراد منع التوقف في علية العلة التامة ، وان القدر المسلم توقف المعلول على كل واحد من أجزاء علته التامة كالتقدم ، فتعريف العلة بما يتوقف عليه المعلول مخصوص بما عدا العلة التامة عند هؤلاء - س ره .

(١) مثل كون الشيء علة لعلته كما في الدور أو توقفه على نفسه لامثل كون الشيء شرطاً لنفسه أو جزء لنفسه ونحوهما لانهما عين كون الشيء علة لنفسه - س ره .

هذا وذاك علتين يترجح وجود مجموعهما بهما ، فإن نقل الكلام إليهما لامعاً بل مفصّلا فإنه أيضاً ممكن فيحتاج إلى مرجح قلنا : لانسلم إنهما مأخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب وممكن موجود به .

أقول . هذا المدقق أصاب شيئاً من التحقيق وأخطأ في شيء أما الّذي أصاب فقوله هما مفصّلاً ليس ممكناً ولاواجباً بل هما شيئان أحدهما واجب والآخر ممكن موجود به ، وأما الّذي أخطأفيه فهوإنّ الإجمال والتفصيل من إعمال العقل ولا يجعلان الشيء في الخارج تارة موجوداً والأخرى معدوماً ، فمجموع السماء والأرض سواءاً أخذهما العقل مجملا أومفصّلا لايتغير حكمهما في الخارج بل في العقل فقط ، فللعقل أن يأخذ هما شيئاً واحداً موجوداً في الذهن ولايصيران بهذا الاعتبار وحدانياً في الخارج كما أنّ للوهم أن يقسم السماء بقسمين ولا يصير بهذا الاعتبار متعدداً في الخارج بل في الذهن فقط ، فالإجمال والتفصيل اعتباران عقليان يوجبان اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافاً في نفس الأمر الملحوظ. ثم إنّ المثال الّذي ذكره ليس من التفاوت الّذي وقع فيه من حيث الإجمال والتفصيل بل التفاوت هناك إما بالموضوع وإما بالمحمول إن كان الموضوع واحداً ، فإنّ الكلّ المجموعي سواءاً أخذ مجملا أو مفصّلا متصف بأنّ الدار تسعهم على التعاقب الزماني ولا يتصف بأنها تسعهم مجتمعين في الزمان وهذا مافي هذا المقام .

وأما الّذي أورده بعض من أنه يتوجه عليه لزوم الأمور الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض وجود الأثنين .

فليس بوارد إذ لايلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبارهما مع تلك الجمعية [١] تارة أخرى لاستلزم ذلك تكرار [٢] أجزاء الماهية ، اذ المراد بالمجموع

(١) أى الجمعية التى ليست الافى الذهن ـس ره.

(٢) كأنهم وان قالوا:ان ذات كل مجموع موجود آخر لكنهم لم يقولوا بوجود آخر هو واحد عددى ففي مثل الجوز واللوز ليس المجموع الموجود عندهم مثل الفستق الذى هو ثالث الثلاثة

معروض الهيأة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف أعني ذات الاثنين ، فمن ادعى أنّ الاثنين موجود مباين لكلّ منهما لايلزم عليه كون الهيأة والاثنينية موجودة كما أنّ الواحد موجود وإن لم يكن وصف الوحدة أي الواحدية موجودة .

ثم لقائل أن يقول : العدد موجود عند أكثر الحكماء ، وهو غير الآحاد بالأسر فكيف يحكم بأنّ المركب لاوجود له غير وجود الآحاد .

قلنا : العدد موجود بمعنى أنّ في الوجود وحدات كثيرة ولا نسلم أنها غير الآحاد (١) بالأسر بل هو عينها ، وأما أخذ العدد والكثرة كأنه شيء واحد له حكم آخر غير حكم الآحاد كالعشرية والمجذورية والأصمية والتامية وغيرها فذلك لامحالة

---

* ولا أيضاً كالهيأة الموجودة المتأصلة التي هي أيضاً ثالثة الثلاثة الا أنها عرض بل موجود هو جوز ولوز فهنا موجود هو جوز فقط و آخر هو لوز فقط و آخر هو جوز ولوز ، وانما كان هذا آخر و ثالثاً لان الجوز موجود هو واحد واللوز كذلك و مجموع الجوز واللوز موجود ليس واحداً بل كثير ذوجزء والفرق بينه وبين التحقيق الذى هو رأى المصنف قدس سره ان المجموع ليس موجوداً لانه كثير والوجود يساوق الوحدة وعند هؤلاء لايساوقها بل كما يقول الشيخ الرئيس : الكثير بماهو كثير موجود ، والكثير بماهو ليس بواحد و بالجملة فلزوم التكرر ظاهر لانه اذا جعل مجموع الجوز واللوز ثالثاً كما يقول المورد وهيأة المجموع ليست الا في العقل ففي هذا المجموع الذى هو الثلاثة اعيد الجوز واللوز وتكرر ، والعدد عندهم موجود بنفسه بهذا المعنى ، وعند المصنف قدس سره موجود بمعنى وجود منشأ انتزاعه أى مادته التي هي الوحدات وأراد بالاحاد بالاسر كل واحد ، والقائلون بوجودها يريدون بها ماذكرناه .

ان قلت . ما باله قدس سره يرد هذه اللانهاية عليهم في أي تقسيم كما مر؟

قلت :ذلك الايراد برهاني لا الزامي ففي التقسيم الثاني لوكان قسمان موجوداً آخر ، والوجود على التحقيق مساوق للوحدة كان هنا واحد آخر ، وأما عندهم فلا اذ لامساوقة بل الوجود أعم فالكل موجود عندهم بنحو الكثرة ، كما ان الكلى الطبيعي وجوده وجودات ، وكما ان العام ممتاز عن الخصوصيات بنفس العام والعموم لا بخصوصية اخرى كما في الخواص وانما اطنبنا في المقام لدقته . س ره .

(١) قد مر في الوحدة والكثرة انه يصح لك أن تقول لكل مرتبة من العدد انها مجموع الاحاد لاغير ويصح لك أن تقول ليست مجموع الاحاد فقط لان مجموع الاحاد جنس لكل مرتبة الا أن يقال :الغيرية باعتبار الهيأة العقلية وأما بحسب الوجود الخارجي فليست الاعداد الاوحدات أقل أو أكثر فتأمل . س ره .

في الذهن ، وإن كان للحكم بها مطابق ومصداق في الخارج من جهة وجود الآحاد الكثيرة .

الرّابع برهان التضايف وهو إنه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات إلى علة محضة لايكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضائفين ، لكن التالي باطل فكذا المقدم ، أو تقول : لو كان المتضايفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة إلى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي ، بيان حقّية هذا المقدم وبُطلان ذلك التالي هو إنّ معنى التكافؤ فيهما إنهما بحيث متى وجد أحدهما في العقل أو في الخارج وجد الاخر وإذا انتفى انتفى ، ووجه اللزوم إنّ المعلول الأخير يشتمل على معلولية محضة ، وكلّ مما فوقه على علّية ومعلولية ، فلو لم ينته السلسلة إلى ما يشتمل على علّية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية .

فإن قيل : المكافي لمعلولية المعلول المحض علّية المعلول الّذي فوقه بلا وسط لاعلّية العلة المحضة .

قلنا : نعم لكنّ المراد إنه لابد أن يكون بإزاء كل معلولية علّية وهذا يقتضي ثبوت العلّة المحضة ، وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان(١) :

إحداهما لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلّية ، وهو باطل ضرورة تكافؤ العلّية والمعلولية ، بيان اللزوم إنّ كل علّة في السلسلة فهي معلولة على ماهو المفروض ، وليس كل ماهو معلول فيها فهو علّة كالمعلول الأخير .

وثانيتهما نأخذ جملة من العليات الّتي في هذه السلسة واُخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما فإن زادت آحاد أحدهما على الأخرى بطل تكافؤ العلّية والمعلولية

---

(١) يرد على العبارتين جميعاً المنع من تحقق معلول في الوجود لايكون علة سواء أفرضت السلسلة مؤلية من العلل التامة أو الناقصة ، وبعبارة اخرى انقطاع السلسلة من جانب المستقبل ممنوع - طمده .

لأنّ معنى التكافؤ أن يكون بإزاء كلّ معلولية علّية وبإزاء كلّ علّية معلولية ، وإن لم تزد لزم علّية بلا معلولية ضرورة إنّ في جانب التناهي معلولية بلا علّية وهو المعلول الأخير ، فيلزم الخلف لأنّ التقدير عدم انتهاء السلسلة إلى علة محضة .

الخامس قريب المأخذ مما سبق وهو إنا نحذف المعلول الأخير من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد الّتي فوقه متعدداً باعتبار صفتي العلّية والمعلوليّة لأنّ الشيء من حيث أنه علّة غيره من حيث أنه معلول ، فحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار إحداهما العلل والأخرى المعلولات ولزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلّية ضرورة سبق العلّة على المعلول ، فإن كل علّة (علية خ) لاينطبق على المعلول الّذي في مرتبتها بل على معلول (ليقخ) علّتها المقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الأخير وعدم كونه معروضاً للعلية ، فلزم زيادة مراتب العلل بواحدة وإلاّ بطل السبق اللازم للعلّية ، ومعنى زيادة مرتبة العلّية أن يوجد علّة لايكون بإزائه معلول وفيه انقطاع السلسلتين .

السادس برهان الحيثيات وهو جار في العلل والمعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتب والأوضاع تقريره إنّ مابين معلول الأخير أو مايشبهه وكلّ من الأمور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصوراً بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لأنها حينئذ لاتزيد على المتناهي إلاّ بواحد بحكم الحدس وإنه إذا كان مابين مبدء المسافة وكلّ جزء من الأجزاء الواقعة فيها لاتزيد على فرسخ فالمسافة لاتزيد على فرسخ إلاّ بجزء هو المنتهى إن جعلنا المبدء مدرجاً على ماهو المفهوم من قولنا سنّي مابين خمسين إلى ستين وإلاّ فجزئين ، فيصلح الدليل (١) المنظر

(١) لنعم ماصنع السيد الداماد قدس سره في القبسات حيث لم يكتف بكون الحكم حدسياً فقال: والقانون الضابط ان الحكم المستوعب الشمولي لكل واحد واحد اذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الاحاد مطلقاً منفرداً كان عن غيره أو ملحوظاً على الاجتماع كان ينسحب ذيله على المجموع الجملي أيضاً من غير امتراء وان اختص بكل واحد واحد لشرط الانفراد كان حكم ☆

وإصابة المطلوب وإن لم يصلح للمناظرة وإلزام الخصم ، لأنه قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل إنما يمنعها مستنداً بأنه إنما يلزم ذلك لوكان مراتب ما بين متناهياً كما في المسافة ، وأما على تقدير لاتناهيها كما في السلسلة فلا إذ لاينتهي إلى ما بين لايوجد ما بين آخر أزيد منه ، وقد تبين الاستلزام بأن المتألف من الأعداد المتناهية لايكون إلاّ متناهياً وهو ضعيف ، لأنه إعادة للدعوى بل ماهو أبعد منه وأخفى لأن التألف من نفس الآحاد أقرب إلى التناهي من التألف من الأعداد التي كل منها متناهية الآحاد ، فالمنع عليه أظهر فانه إنما يتم لوكانت عدة الأعداد متناهية وهو غير لازم ، ومن هاهنا ينذهب الوهم إلى أن هذا استدلال بثبوت الحكم أعني التناهي لكل على ثبوته للكل وهو باطل .

السابع لووجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواءً كانت من العلل والمعلولات أو غيرها فهي لامحالة تشتمل على ألوف ، فعدة الألوف الموجودة فيها إما أن تكون مساوية لعدة آحادها أو أكثر وكلاهما ظاهر الاستحالة ، لأن عدة الاحاد يجب أن يكون ألف مرة مثل عدة الألوف لأن معناها أن نأخذ كل الف من الاحاد واحداً حتى يكون عدة مائة ألف مائة ، وإما أن يكون أقل وهو أيضاً باطل لأن الآحاد حينئذ يشتمل على جملتين: إحداهما بقدر عدة الألوف والأخرى بقدر الزائد والأولى اعني الجملة التي بقدر عدة الألوف إما أن يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذا خلف ، وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين يفرض مقطعاً فيحصل جانب متناه ، فيتأتى الترديد ، أما لزوم التناهي على التقدير الأول فلأن عدة الألوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدء الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الألوف على ماهو المفروض ، وإذا تناهت عدة الألوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع

☆ الجملة غير حكم الاحاد انتهى فالاول كالحكم بالامكان على كل ممكن والتجدد والسيلان على كل حادث طبيعي والثاني كالحكم على كل انسان باشباع رغيف اياه - س ره .

الآحاد المتألفة من تلك العدة من الألوف ، والمتألفة من الجمل المتناهية الأعداد والآحاد متناه بالضرورة . وأما على التقدير الثاني فلأنّ الجملة الّتي هي بقدر الزائد على عدة الألوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدء عدة الألوف وهي أضعاف عدة الألوف تسعمائة وتسعة وتسعين ، فحينئذ يلزم تناهي عدة الألوف بالضرورة ، ويلزم تناهي السلسلة لتناهي أجزائها عدة وآحادها على مامر .

واعترض عليه وعلى بعض ماسبق وما سيأتي منع المنفصلة القائلة بأنّ هذا مساو لذاك أو أكثر أو أقل بأنّ التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ، وإن أريد بالتساوي مجرد أن يقع بإزاء كلّ جزء من هذا جزء من ذاك فلا نسلّم استحالته فيما بين العدتين كما في الواحد إلى مالايتناهى والعشرة إلى مالايتناهى ، وكون أحدهما أضعاف الآخر لاينافي التساوي بهذا المعنى ، ولو سلمت فمنع كون الأقل منقطعاً فإنّ السلسلة إذا كانت غير متناهية كانت بعضها الّذي من جانب الغير المتناهي أيضاً غير متناه ، وكذا عدة ألوفها أو مآتها أو عشراتها ، وحديث الجملتين (١) وانقطاع أولهما بمبدء الثانية كاذب .

الثامن برهان الترتب وهو إنّ كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فهي يجب أن يكون لامحالة بحيث إذا فرض انتفاء واحد من آحاد استوجب ذلك انتفاء مابعد ذلك الواحد من آحاد السلسلة ، فاذن كل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية على الترتيب يجب أن يكون فيها علّة هي أولى العلل (٢) لولاها انتفت

---

(١) فالتى بقدر عدة الالوف ليست فى الطرف المتناهى ولا فى الطرف الغير المتناهى بل هي كأنها متشابكة مع الاخرى ولا نهاية لها حتى يبتدء الاخرى ، وأيضاً تعيين بعض الاحاد بأنها بقدر أضعافها ترجيح بلامرجح وبمحض اعتبار العقل ـ س ره .

(٢) مثاله لبنات تتكى بعضها على بعض أو أبدان كذلك فلولا قائم مقيم متكئاً عليه لها فلا متكئات أيضاً : واذا ارفع واحد منها ارتفع مابعده بمقتضى الترتب العلي والمعلولي ـ س ره .

جملة المراتب التي هي معلولاتها ومعلولات معلولاتها إلى آخر المراتب وإلاّ لم يكن المعلولية قد استوعبت آحاد السلسلة بالأسر ، فإذا فرضنا سلسلة متصاعدة لا إلى علّة بعينها لا يكون لها علّة لبطلت السلسلة بأسرها ، وذلك يُمادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة بالأسر ، والحاصل إنّ استغراق المعلولية على سبيل الترتب جملة آحاد السلسلة بالتمام مع وضع أن لا يكون هناك علّة واحدة للجميع لولاها لانتفت السلسلة بأسرها كلام متناقض فتأمل .

التاسع البرهان الأسد الأخصر للفارابي وهو إنه [١] إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلاّ وهو كالواحد في انه ليس يوجد إلاّ ويوجد آخر وراؤه من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يَصدق عليها إنها لا تدخل في الوجود مالم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل ، فإذن بداهة العقل قاضية بأنه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بَعده .

العاشر [٢] إنّ السلسلة المفروضة من العلل [٣] والمعلولات الغير المتناهية

---

(١) أي الممكنات الغير المتناهية في حكم الممكن الواحد أعني في أن المتساويين مالم يترجح أحدهما بمنفصل لم يقع ،وفي جواز العدم عليها اذ لا ينسد جميع أنحاء عدم المعلول الا بالعلة الواجبة لا بالعلة الممكنة أومن عدم انحاء المعلول عدم نفسها فاذا كان كذلك فدخول السلسلة في الوجود ممتنع لان وجود كل واحد منها من قبيل شرطيات بلا وضع مقدم ـ س ره .

(٢) ويمكن الاستدلال على بطلان التسلسل بوجه آخر وهو انه قد ثبت ان الجعل والعلية في الوجود ، وثبت ان وجود المعلول بالقياس الى العلة وجود رابط ، و ان الوجود النفسي الذي يقوم به هو وجود علته فلو ذهبت سلسلة العلية والمعلولية الى غير النهاية لزم أن يتحقق هناك وجودات رابط متعلقة بعضها ببعض من غير أن يقوم بوجود نفسي مستقل وهو محال وليست المقايسة المذكورة اعتبارياً حتى يكتفى بالاستقلال الاضافي بينهما و انما مرجعها الى تحقق مراتب الشدة والضعف فافهم . وهذا الوجه يبطل الدور أيضاً كما يبطل التسلسل وهو قريب المأخذ من الوجه الثامن ، وليس به لاختلاف المقدمات المأخوذة فيهما ـ طمده .

(٣) انما خصصه بها لاخراج المتعاقبات حيث انها في الخارج غير متعددة فلم يعرض لها ☆

إمّا أن تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجاً أولا فيكون فرداً ، وكلّ زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده كالأربعة من خمسة ، وكل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة ، وكلّ عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهياً بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الّذي بعده ، وردّ بأنا لانسلّم إنّ كل مالاينقسم بمتساويين فهو فرد وإنما يلزم لوكان متناهياً ، فإنّ الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وفديطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون أقل من عدد فيكون متناهياً والمنع فيه ظاهر .

تبصرة : اعلم أنّ البراهين ناهضة على امتناع لاتناهي السلسلة المرتبة في جهة التصاعد والعلّية لا في جهة التنازل (١) والمعلولية

☆العدد في الذهن متناهية.

وأقول : هذا الدليل منقوض بما هو غير متناهية كالنفوس الناطقة المفارقة عن أبدانها في الايام الخالية عند الحكماء ، وصور عالم المثال عند الاشراقية ، وكلوازم الاول سبحانه من أسمائه الجزئية وصورها العامية من الاعيان الثابتة عند العرفاء، وكلماته التي لاتنفد ولاتبيد ، وتجلياته وتنعمات أهل الجنة وعقوبات أهل النار عند أهل الشرع ، والصور العلمية المرتسمة في ذات الله سبحانه عند انكسيمانس، والماهيات الثابتة عند المعتزلة، والعقول العرضية بانضياف النفوس الكاملة بعد المفارقة عن الابدان☆عند الاشراقي ، كما قال الشيخ الاشراقي في حكمة الاشراق : ان الكامل من المدبرات بعد المفارقة يلحق القواهر فيزداد عدد المقدسين من الانوار الى غير النهاية انتهى ثم ان هذا يعطينا مبدء برهان على التوحيد الخاصي بان هذه اللانهايات القطعية لو تحقق فيها الكثرة تحقق فيها العدد فتحقق فيها الزوجية والفردية فتناهي هذا خلف فالكثرة وجودا فيها غير متحققة س ره .

(١) اعلم أن غرض السيد قدس سره من هذا التحقق اما أن التسلسل الى جانب المعلول ممتنع بالذات بالبراهين الدالة على انتهاء الفيض النازل طولا وان لم يتناه عرضاً و لكن لايجري براهين امتناع التسلسل الى جانب العلة من التطابق والتضايف والحيثيات وغيرها فيه ، واما انه ممكن ذاتاً فقط ، و اما انه ممكن وقوعاً ، والثالث ليس بمقصود قطعاً كيف ولو وقع ذلك لما انتهت سلسلة البسائط الى الهيولى ، ولا العوالم الطولية الى عالم الملك أما تسمع قول الاشراقي حيث يقول : يتنزل الانوار القاهرة الاعلون الى قاهر لا ينشاء منه نور قاهر☆

والسبب في ذلك (١) إنّ في سلسلة التصاعد على فرض اللا تناهي ليس توجد علّة يتعين في نظر العقل إنها لامحالة تكون موجودة أولا ثم من تلقائها تدخل السلسلة المترتبة بأسرها في الوجود، وإن ذلك منشأ الحكم بالامتناع، والأمر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك وما ذكرناه جار في جميع البراهين الماضية حتى الحيثيات والتضايف وغيرهما، وذلك لأنّ معيار الحكم بالاستحالة في كلّ منها استجماع شرطي الترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللا نهاية، فمعيار الفرق كما وقعت الإشارة إليه فيما سبق أنّ العلل المرتبة للشيء موجودة معه في ظرف الأعيان، وتقدمها عليه إنما يكون بضرب من التحليل وفي الاعتبار العقلي، ففي صورة التصاعد تكون العلل المترتبة الغير المتناهية فرضاً موجودة (٢) في مرتبة ذات المعلول ومجتمعة الحصول معها، فيكون الترتب والاجتماع جميعاً حاصلين للعلل في مرتبة ذات المعلول وأما (٣) في صورة التنازل فالمعلولات المترتبة لا تكون مجتمعة في مرتبة ذات العلة

☆ في الطبقة الطوليه كالانوار الحسية حيث تصل في الافاضة الى نور لا ينشأ منه نور لاجل التنزلات والاصطكاكات، وقول المشائين بانتهاء العقول الى العقل العاشر، والظاهر ان الاول أيضاً ليس بمقصود اذ الدليل انما دل على انتهاء سلسلة الجواهر البسيطة لا على انه لا يمكن أن يكون لشيء لازم وللازمه لازم وهكذا الى غير النهاية غايته انه لم يقع فبقي الشق الثاني ـ س ره.

(١) أي السبب الواقعي والواسطة في الثبوت، كما ان الواسطة في اثبات الامتناع هي البراهين فلا منافاة بين عدم وجود السلسلة في الواقع وبين وجودها لاجراء التطبيق وغيره لان هذا الوجود بناؤه على أوضاع المحتمل من انه يحتمل وجود الشيء بالعلل الغير المتناهية وان العلة موجودة مع معلولها ـ س ره.

(٢) أي كما أن العلة موجودة في مرتبة ذاتها المتقدمة عليه كذلك موجودة في مرتبة ذات المعلول أيضاً ـ س ره.

(٣) أقول هذا الفرق حق لكن ليس مؤثراً في عدم اجراء البراهين في التنازل المعلولي فان الكلام في العلل الحقيقية لا المعدة، فاذا كانت العلة المقتضية موجودة فالمعاليل كلها موجودة في زمان واحد وشبهه، اذ تخلف المعلول عن العلة الحقيقية لا يجوز وان كان وجود كل في مرتبة، وان ترتب لها وجود ارتفع به التكثر الرتبي لم يكن سلسلة لا في التنازل ولا في التصاعد وحينئذ فيجري التطبيق وغيره لكون الاحاد موجودة عند وجود علتها في زمان واحد وشبهه ☆

فإنّ المعلول لا يتصحّح لوجوده الخاص الناقص المعلولي في مرتبة ذات العلّة بوجودها الخاص الكاملي العلّي ، و هذا على خلاف الأمر في العلّة [١] فإنّ وجودها واجب في مرتبة هوية المعلول ومحيط بها ، فثبت مما ذكرناه إنّ وصفي الترتب والاجتماع في مرتبة من المراتب القبلية (العقلية خ ل) إنما يتحقق في السلسلة المفروضة في جهة هي التصاعد والتراقي لا في جهة خلافها وهي جهة تنازل السلسلة وتسافلها ، فالبراهين ناهضة على اثبات انقطاعها في تلك الجهة لا على إثبات الانقطاع في هذه الجهة ، هذا ملخّص ماأفاده شيخنا السيّد دام ظله العالي .

(فصل ٥)

في الدلالة على تناهي العلل كلها

البراهين المذكورة دلت على أنّ العلل من الوجوه كلها متناهية ، وأنّ في كلّ منها مبدء أول ، وأنّ مبدء الجميع واحد ، وذلك لأنّ الفاعل والغاية لكل شيء هما أقدم من المادة والصورة بل الغاية أقدم عن العلل الباقية فيما يكون الفاعل له غير الغاية ، لأنّ الغاية علّة فاعلية لكون الشيء فاعلا ، فإذا ثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل المادية والصورية لأنهما أقدم من هاتين ، على أنّ الصورة أيضاً من العلل الفاعلية باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل كالغاية ، فالبيان الدال [٢] على تناهي سلسلة الفواعل يصلح أن يجعل بياناً لتناهي جميع طبقات العلل

---

* وليت شعري لم سكت المصنف قدس سره عن النفي والاثبات ولعله سكت تأدباً والله تعالى علم بمراد عباده -س ره .

(١) فليس للمعلول شأن إلا وللعلة معه شأن ، ولكن للعلة شأن ليس للمعلول معه شأن ، لا يخفى انه لايثبت ماذكر الانتفاء وصف الاجتماع في التنازل لاوصف الترتب إلا أن يكون راده مجموع الوصفين معاً -س ره .

(٢) تفريع على جميع ماسبق لا على قوله على أن الصورة الخ فصح عموم قوله جميع طبقات لعلل -س ره .

وإن كان استعمالهم له في العلل الفاعلية .

فلنتعمد إلى بيان تناهي العلل التي هي أجزاء من وجود الشيء ويتقدمه بالزمان وهو المختص باسم العنصر لأنه الجزء الذي يكون الشيء معه بالقوة ، فاعلم أولا أن الشيء لو حصل بكليته في شيء آخر فلا يقال لذلك الآخر إنه كان عن الأول مثل الإنسان فإنه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال إنه كان عن الإنسان كاتب فإذاً متى كان الشيء متقوماً بشيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتقوّل إنه كان عن ذلك المقوِّم . وأيضاً لو لم يحصل شيء منه في شيء آخر فإنه لا يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول ، فلا يقال إنه كان من السواد بياض لأنه ليس شي من السواد موجوداً في البياض ، فإذن متى كان حصول الشيء بعد حصول شيء آخر من جميع الوجوه فإنه لا يقال للمتأخر إنه كان عن المتقدم ، فأما إذا حصل بعض أجزاء الشيء في شيء آخر ولم يحصل كل أجزائه فيه فهناك يقال لذلك الآخر إنه كان من الأول ، مثل ما يقال إنه كان من الماء هواء ، و ذلك لأن الشي الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزءه ، وكذلك يقال كان عن الاسود أبيض ، وكان عن الخشب سرير لان الخشب لا يصير سريراً إلا إذا وقع فيه تغير : ويظهر من هذا إن الشيء إنما يقال له إنه كان عن شيء آخر إذا كان متقوماً ببعض أجزائه ومتأخراً عن بعض أجزائه ، ولابد أن يجتمع فيه أمران: أحدهما التقوم ببعض منه والآخر أن لا يجتمع مع بعض آخر ، فإذا تقرر هذا الاصطلاح فقد ظهر إن ما الشيء قد يراد (١) به الجزء القابل للصورة ، وقد يراد به الذي من شأنه أن يصيب جزءاً قابلا لشيء آخر كالماء إذا صار فيه هواء أفان الجزء القابل للصورة المائية صورة قابلا للصورة الهوائية ، ، فنقول : أما تناهي المواد بالمعنى الأول لأنه لو كان لكل

(١) وبعبارة أخرى المادة قد يراد بها الحاملة للصورة وقد يراد بها الحاملة للقوة يعو قوة الشيء الذي هي مادة له، وأيضاً القابل والمادة قد يراد بهما المصاحب لوجدان الصورة وقد يراد بهما المصاحب لفقدانها -س ره .

قابل قابل آخر إلى لانهاية لكان أجزاء الماهية الواحدة غير متناهية و ذلك [١] محال وأما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلأنّ مادة الهوائية إذا أمكن أن يقبل صورة المائية فمادة الماء أيضاً يصح أن يقبل الصورة الهوائية فإذاً يصح انقلاب كل منهما إلى الأخرى ، وإذا كان كذلك فليس أحد النوعين أولى بأن يكون مادة الأخرى من الآخر بأن يكون مادة الأولى بل ليس [٢] ولا واحد منهما مقدماً على الآخر في النوعية بل يجوز أن يكون شخص من المائية تقدم بشخصيته على شخص آخر من الهواء ، ونحن لانمنع من أن يكون لكل مادة مادة أخرى بهذا المعنى لا إلى السابقة فلو لم تكن للصورة نهاية أي يكون كل شخص فهو إنما يتولد من شخص آخر قبله لأنّ هذه الأشخاص كأشخاص الحركة القطعية التي لا اجتماع فيها ولا امتناع في عدم انقطاعها [٣] وأما تناهي العلل الصورية فهو جهتين أحدهما إنّ الصورة الأخيرة تكون علة للصورة نهاية لم تكن للعلل نهاية ، وثانيهما إنّ الصور أجزاء الماهية . ويستحيل أن تكون الماهية واحدة أجزاء غير متناهية.

هداية : اعلم أنّ المادة أي الذي [٤] يحصل فيه إمكان وجود الشيء على قسمين ، لأنّ الحامل للإمكان إذا حدثت فيه صفة فحدوثها

---

(١) لا يقال :هذا مصادرة اذليس الكلام الافي محالية عدم تناهي أجزاء الماهية أعني المادة والصورة ،فكأنكم قلتم :لوكانت أجزاء الماهية غير متناهية كانت أجزاء الماهية غير متناهية لانانقول :لا مصادرة لان المادة والصورة من الاجزاء الخارجية ، والمراد بالاجزاء في التالي الاجزاء العقلية ومحالية عدم تناهيها مفروغ عنها لاستلزامه عدم تعقل الماهية ،وعدم كون التعاريف حدوداً تامة ، وعدم تحقق الجنس العالي وغير ذلك -س ره .

(٢) بل ليس ولا واحد منهما محتاجاً الى المادة بمعنى الحاملة للقوة لان كليات العناصر ابداعيات انما المحتاج اشخاصها الزمانية ، ولامحذور في عدم تناهي المواد هنا لانه تعاقبي -س ره

(٣) هذا انما يثبت استحالة التسلسل من جهة التصاعد من الناقصة الى الكاملة وهكذا الامن جهة التنازل من الكاملة الى ما تقدمت عليها من الناقصة كما بينه في التبصرة السابقة -طاب ثراه .

(٤) أي المحل الذي يحصل فيه ،قد أشار قدس سره بالتفسير الى أن هذا التقسيم للمادة ☆

إما أن يكون موجباً لزوال شيء كان ثابتاً من قبل أولا ، فإن لم يوجب له [١] لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لأنها لو كان صورة مقومة لكان الحامل قبل حدوثها محتاجاً إلى صورة أخرى مقومة ، ثم تلك الصورة إما أن يبقى مع هذه الصورة الحادثة أو لا يبقى فإن بقيت فالحامل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة له إلى هذه الحادثة ، فيكون هذه عرضاً لا صورة ، وأما [٢] إن كان حدوث هذه الصفة موجباً لزوال الصورة المتقدمة المقومة كان حدوثها موجباً لزوال الشيء وقد فرضنا إنه ليس كذلك ، فثبت أن كل صفة يحدث في محل ولا يكون مزيلة وصف عنه فهي من باب الأعراض لا الصور وقد علم أن صفات الشيء إن لم يكن بالقسر ولا بالعرض فهي بالطبع ، فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك العرض فهي كمال أول وذلك العرض كمال ثان والصور بطباعها متجهة إلى تحصيل كمالاتها من الأعراض ، اللهم إلا لمانع أو عدم شرط ، أما الأول فكالأعراض المزيلة ، وأما الثاني كعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس ، ثم إذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل أن ينقلب الأمر حتى يتوجه من تلك الكمالات مرة أخرى إلى طرف النقصان لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهاً إلى شيء وصرفاً عنه ، فثبت بالبرهان إن كل صفة تحدث في المحل من غير أن يكون حدوثها مزيلا لشيء عن ذلك المحل فإنه بطبعه متحرك إليها وإنه يستحيل عليه بعد وصوله اليها أن يتحرك عنها مثاله إن الصبي يتحرك إلى الرجولية وبعد

---

* بمعنى الحاملة للقوة المقدمة بالزمان لا الحاملة للصورة المقدمة بالطبع لئلا ينتقض قوله : فان لم يوجب الخ بالهيولى الاولى لان حصول الصورة فيها لا يوجب زوال شيء عنها مع أن الحامل فيها صورة مقدمة ، وأيضاً خرجت بالحدوث بطلان الهيولى المجردة -س‌ره .

(١) هذا لا يتم في الاستكمالات الطولية التي ليست بالخلع واللبس بل فيها للمادة لبس ثم لبس لان الصورة النوعية النباتية والحيوانية مثلا جوهر مقوم للمادة وليست عرضاً ، والجواب على التحقيق انه ليس هوهنا صورة متعددة كما ذكره في سفر النفس بل صورة واحدة مشتدة متوجهة من النقص الى الكمال -س‌ره .

(٢) هذا بمنزلة قوله : وان لم تبق -س‌ره .

صيرورته رجلا يستحيل أن ينتقل إلى المنوية .

عقد وحل : قد أورد في الشفاء هاهنا إشكالا وهو ان النفس الخالية عن جميع الاعتقادات قد يعتقد في بعض المسائل اعتقاداً خطأً فلا يكون ذلك الاعتقاد استكمالا فقد أنتقض قولكم إن كل صفة حصلت في محل بحيث لا يكون حصولها سبباً لزوال أمر فحصولها استكمال .

أقول : بل حصول الاعتقاد [١] الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس الساذجة لكونه صفة وجودية : والوجود خير من العدم . وإنما شريته لأجل بطلان استعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية السمية، فانها كمال للعنصر وآفة للصورة الحيوانية ، بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والحرص وغيرهما كمال لبعض القوى النفسانية وإنما يوجب نقصاناً للقوة العالية (الغالية ل) عليها وهي العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية وصفة وجودية هي كمال للعقل الهيولاني المصحوب للهيأة النفسانية التخيلية ، والذي لا كمالية فيه أصلا هو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة ، وأما القسم الآخر وهو أن يكون حدوث الصفة في المحل موجباً لزوال شيء عنه ، فذلك الشيء قد يكون صورة مقومة كالهوائية إذا حدثت يوجب زوال المائية عن المحل ، وقد يكون كيفية كما أن حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية وشكلا والكل واضح ، وبالجملة فمن [٢] حكم بصحة الانعكاس في هذا القسم لأن المادة إذا انقلبت من المائية إلى الهوائية صح انقلابها

(١) أى الخطا من حيث أنه صورة ذهنية وحالة نفسانية للنفس كمال لها ،وان كان من حيث عدم انطباقه على الخارج ليس بكمال فهو في نفسه كمال وكونه نقصاً أمر قياسى ، وهذا جار فى الصفات المذمومة وما يجرى مجراها والمسألة من فروع ان وجود الشر قياسي وليس شيء من الشر بوجوده النفسي شراً وسيجيء بيانه -طمده .

(٢) هذا على حذف المضاف أى حكمه انما هو فى هذا القسم فكلمة فى مع مدخولها ظرف مستقر خبر للمبتدء -سره .

بالعكس مرة أخرى ، بخلاف القسم الأول لأنّ ماهية الشيء لاتنقلب ولا تتبدّل فخرج مما بيناه إنّ كل ما كان من القسم الأول فإنّ الانقلاب فيه ممتنع ، وكل ماكان من القسم الثاني فإنّ الانقلاب فيه واجب .

ولقائل أن يقول: هذا الحصر باطل فإنّ تكوّن الكائنات من العناصر ليس من القسم الأول لأنّ هذا القسم يمتنع انعكاسه ، وهاهنا يجوز الانعكاس لأنّ العناصر كما تصير حيواناً ونباتاً فهما أيضاً يصيران عناصر، وليس أيضاً من القسم الثاني فإنّ من شأن هذا القسم أن يكون الطاري مزيلا لوصف موجود ، وهذا (١) ليس كذلك إذ ليس حدوثها سبباً لزوال وصف يضادها .

فالجواب إنّ العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصّورة الحيوانية مثلا بل لايحصل ذلك الاستعداد إلاّ عند حدوث كيفية مزاجية وهي مزيلة للكيفيات الصرفة القوية ، فيكون نسبة المزاجية إلى الصرفة من قبيل القسم الّذي يكون بالاستحالة فلاجرم يصح فيه الانعكاس ، وإذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية استكمالا لذلك المزاج ، وهو مثل الصبي إذا صار رجلا فلاجرم يتحرك إليه بالطبع ولا يتحرك عنه ألبتة ، فإنّ الحيوانية لاتتحرك قطّ حتى يصير مجرد مزاج كمالايتحرك الرجل حتى يصير صبياً وجنيناً ، فاذن قد حصل في تكوّن الحيوان مجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجاً عنهما . قسمة ثانية للمادة إنّ الحامل للصّورة إما أن يكون حاملا لها بوحدانيته أو بمشاركة غيره ، فالّذي لايكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الحاملة للصورة الجسمانية ، والّذي يكون بمشاركة آخر فيكون لامحالة لتلك الاشياء اجتماع وتركيب ، فإما أن يكون ذلك التركيب مع الاستحالة أو لامعها ، والّذي بدّ فيه من الاستحالة فقد ينتهي إلى الغاية باستحالة واحدة ، وقد ينتهي إلى الغايات باستحالات كثيرة ، وأما الّذي لايعتبر فيه الاستحالة كحصول هيأة

(١) لان صورة العناصر باقية في المركبات -س ره .

القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيأة العددية من اجتماع الوحدات ، ثم قد تكون تلك الآحاد محصورة كهذه الأمثلة ، وقد لاتكون محصورة كالعسكر .

حكمة مشرقية: أقول : من أمعن في النظر يعلم أن كل مادة لايقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فليست لها طبيعة محصّلة ، وإن كل مالها

طبيعة محصّلة لايصير مادة لشيء آخر إلا بعد زوال طبيعته ، ويعلم من ذلك أن العناصر لابد وأن يزول صورتها بالقاصر حتى يصير مادة لصورة أخرى معدنية أو نباتية أو حيوانية اذ الشيء [١] لايتحرك إلى مايباينه بالطبع ويخالفه إلا مايتعلق بمجرد الكمال والنقص والقوة والضعف ، فلا يتحرك إلا إلى مايكمله ويقويه ، فان النارية ضاد الصورة الحيوانية لأن النارية ممايحرقها ويفسدها ، وكذا المائية إذا استولت برقها وتهلكها وهكذا باقي العناصر ، فلم يتحرك شيء منها ولا كلّها إلى الحيوانية الى المادة المخلاّة عنها بيد القوة الفاعلة المحركة إياها نحو الكمال وتلك القوة لامحالة جوهرية ليست كما ظن أنها هي الكيفية المزاجية على مايظهر من عبارة الشفاء وغيره العرض لايفعل فعلا جوهرياً ، ولايحرك المادة إلى جهة الأعلا نحو الأعداد وعلى نحو الآلية كلامنا في المحرك الفاعلي . وايضاً وجود العرض تابع لوجود أمر جوهري صوري ، فصور العناصر أحق بأن يفعل فعلا أو تحريكاً من كيفياتها لأنها بمنزلة الآلة كما عرفت في المثل ، نحن قد أبطلنا كون تلك الصور أو بعضها أمراً محركاً للمادة إلى الحيوانية ؛ فثبت أن مادة في العناصر صورة من جنسها [٢] لامن نوعها يتحرك إلى جانب الكمال الحيواني

(١) هذا حق لو فرض حركة العنصر الواحد البسيط الى مايباينه ، وأما لو فرض تركبه غيره المباين له فعلا على نحو تنكسر سورة فعل كل واحد منهما بحيث خرج عن الاطلاق حدثت كيفية مزاجية متوسطة لاتباين ماتحرك اليه المجموع كما عليه الحال في الانواع المركبة احدهم فما ذكره ممنوع وهو ظاهر - طمده .

(٢) كما انهم يقولون : ان في الممتزج بعد التفاعل كيفية متوسطة متشابهة هي بالنسبة الى الحرارة الصرفة برودة وبالنسبة الى البرودة الصرفة حرارة وهكذا في الرطوبة واليبوسة كذلك ان نقول: ان في هذا الممتزج وراء صور العناصر الصرفة صورة جوهرية متوسطة بين الصور الصرفة هي ش بالنسبة الى الماء الصرف وماء بالنسبة الى الارض الصرفة ، وهكذا في الباقي فكما أن *

بعد طي المعدنية والنباتية ، إذ الطبيعة لا يتخطى إلى مرتبة من الكمال إلاّ ويتخطى قبل ذلك إلى مادونها من المراتب ، فمن هاهنا يظهر أنّ الحركة واقعة في مقولة الجوهر ، وأنّ الأشياء متوجهة إلى جانب الملكوت الأعلى بطبائعها إذا لم يعقها عائق وسيأتي زيادة انكشاف لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث الغاية إنشاء الله تعالى .

فصل (٦)

في أن البسيط هل يجوز أن يكون قابلا وفاعلا

المشهور من الحكماء امتناعه مطلقاً في شيء واحد من حيث هو واحد ، واحترز بقيد وحدة الحيثية عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها ، هكذا قيل وفيه ماسيأتي والمتأخرون على جوازه مطلقاً .

والتحقيق إنّ القبول إن كان بمعنى الانفعال والتأثّر فالشيء لا يتأثّر عن نفسه ، وكذا إذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه ، وأما إذا كان (١) بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة ، فيجوز كون الشيء مقتضياً لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيّات

☆ الارض الصرفة أرض كذلك هذه الصورة المتوسطة درجة من الارض والتفاوت بينهما بالشدة والضعف ، وكذلك هي ماء وهواء ونار ، ولذلك استنبط منه الحركة الجوهرية وهي الاشتداد والتضعف في الجوهر ، وبهذا التحقيق يمكن التوفيق بين القول ببقاء صور العناصر والقول بخلعها فان درجاتها بالصرافة وبنعت الكثرة غير باقية ، و درجاتها المتوسطة بنعت الوحدة باقية ، ولهذه المذكورات كان هذه الحكمة من الحكم المشرقية - س ره .

(٣) بأن يكون الفاعل متصفاً بذلك الفعل كالزوجية للاربعة حتى يصدق الفاعلية والموصوفية فخرج الفعل الذى لا يتصف الفاعل به كالعقل للواجب تعالى ، وخرجت الصفة التى ليست فعله كصفات الواجب تعالى الحقيقية ، فليس كل اتصاف قبولا بل بعضاً كالصور المرتسمة عند المشائين ، ولهذا قال : وكذا اذا كان المقبول صفة الخ فاطلاق لفظ المقبول و القابل بمجرد المفهوم ، ويعتبر في القبول بمعنى الانفعال أن لا يكون الفعل ناشياً من ذات الفاعل ولا يكون لازماً لذاته بل يعطيه العلة الخارجة وهو يقبله بمدخلية المادة ، و ذلك كقبول الماء الحرار لا كقبول النار الحرارة - س ره .

سيما البسيطة ، ففي الجميع ماعنها ومافيها معنى واحد أي جهة الفاعلية والقابلية فيها كما صرّح الشيخ في مواضع من التعليقات من أنّ في البسيط عنه وفيه شيء واحد ، وهذا لايختص بالبسيط بل المركب أيضاً يجوز أن يكون له طبيعة يلزمها شيء لايلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال، ولعلّ الشيخ إنما أورد ذكر البسيط ليظهر كونهما لايوجبان اختلاف الحيثية، والحق إنّ لوازم الوجودات أيضاً كلوازم الماهيات في أنّ فاعلها وقابلها شيء واحد من جهة واحدة، كالنار والحرارة، والماء للرطوبة والأرض للكثافة ، وكذا حكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية وإنما الحاجة فيها للمادة لأجل حدوث الصفات أو زيادة الكمالات ، فالنار وإن احتاجت إلى المادة في حقيقتها وصورتها لكن لايحتاج إليها في كونها حارة بأن يتخلل المادة بين كونها ناراً وبين كونها حارة ، كمالا يتخلل الفاعل أيضاً بينها وبين لازمها ، فلو فرض وجودها من غير فاعل وقابل لكانت حارة أيضاً .

والذي وقع التمسك به في امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا حجتان :

إحداهما إنّ القبول والفعل أثران (١) فلا يصدران عن واحد .

واعترض عليه الإمام الرازي بأنا بينا إنّ المؤثرية والمتأثرية ليستا وصفين وجوديين حتى يفتقر إلى علة ولئن سلمنا فلانسلّم إنّ الواحد يستحيل عنه صدور أثرين .

اقول : وكلا البحثين مدفوع إما الأول فالبداهة حاكمة بأنّ الإفادة والاستفادة صفتان وجوديّتان والمنازع مكابر والذي استدل به على اعتباريتهما هو أنّ التأثير

(١) عدالفعل والقبول جميعاً أثرين صادرين عن الفاعل والقابل يستلزم رجوع القبول الى الفعل ، وكون العلة القابلية من أقسام العلة الفاعلية ، وهو يناقض الاصول المتقدمة الثابتة بالبرهان ولئن اريد بالاثر والصدور مجرد لحوق معنى لذات مثلا ليعم بذلك الفعل و القبول جميعاً لم تشمله قاعدة امتناع صدور الكثير عن الواحد ، فان البرهان انما قام هناك على استحالة صدور الافعال الكثيرة عن الفاعل الواحد بالمعنى المصطلح في الفاعل و الفعل والصدور دون المعنى الاعم المجازي -طمده-

لوكان وجودياً لاحتاج إلى تأثير آخر بينه وبين فاعله ، وحلّه كما بيناه (١) في مسألة الوجود والوحدة وما يجري مجريهما ، وأما الثاني فلما سيأتي في تحقيق مسألة الصدور عن الواحد .

واعترض أيضاً بالنقض بأنه لوصح ماذكرتم لزم أن لايكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لشيء آخر أيضاً ، فإن أزيل باختلاف الجهة بأن الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثره (٢) عما يوجد المعلول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد أيضاً كذلك .

فإن قيل : الشيء لايتأثر عن نفسه.

قلنا : هذا أول المسألة ولم لايجوز باعتبارين كالمعالج نفسه

فإن قيل : الكلام على تقدير اتحاد الجهة .

قلنا :فيكون لغواً إذلااتحاد جهة أصلا لأن المفهومات (٣) كلّها متخالفة المعنى انتهى.

(١) يعني كما أن الوجود موجود بذاته،والوحدة واحدة بذاتها،وكذلك التأثير تأثير بذاته بلاتأثير آخر أقول:اذاكان التأثير أمراً وجودياً عينياً كان أمراً ممكناً احتاج الى المؤثر وتأثيره لامحالة كنفس المتأثر الاصل ولايجدي كون ماهيته عين التأثير كما هو مقتضى كون التأثير تأثيراً بذاته ، وهذا كما يقال لوكان حدوث الحادث أمراً عينياً كان حادثاً آخر وله حدوث آخر فلاينفع في الفرار عن ذلك أن يقال :الحدوث حادث بذاته لانه اذاكان أمراً عينياً كان موجوداً آخر وضميمة عينية فليس بقديم فهو حادث وان كان ذاته وماهيته الحدوث اذله وجود زائد كما هو المفروض ـ س ره .

(٢) من باب وضع المظهر موضع المضمر عما يوجده، وهذا من الامام عجيب لان التأثر نفس القابلية ـ س ره .

(٣) هذا أعجب من سابقه لان اختلاف نفس المفهومات المنتزعة لايجدي في صحة صدق تلك المفهومات ،انما الجدوى في اختلاف الحيثيات في المنتزع منه ،لتكون مصححة لصدق تلك المفهومات،فاذاقيل العاقلية والمعقولية في علم المجرد بذاته لاحاجة في صدقهما الى اختلاف حيثية فيه والمحركية والمتحركية محتاجتان اليه كان المقصود اختلاف الحيثية وعدمه في المتحيث ☆

أقول : أما صحة كون الشيء قابلا لشيء وفاعلا لشيء آخر فليس مما جوّزه الحكماء في البسيط حتى يرد به نقضاً عليهم إذ مادة النقض غير متحققة ، فانّ الّذي يتوهم نقضاً على القاعدة هو كون العقل متوسّطاً بين الواجب وسائر الممكنات بأن قبل منه وفعل فيها ، لكن ليس كون المعلول موجوداً بقابليته للوجود أو تأثر المحل به فلا قابليّة ولا مقبوليّة ولا تأثر هاهنا كما مر في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهية به وقابليتها له في الواقع ، نعم ربما يحلّل الذهن الموجود الممكن إلى ماهية ووجود فيحكم بأن الماهية قابلة للوجود على الوجه الّذي مر ذكره من أخذ الماهية أولا مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها فعند التجريد لها [١] عن الوجود كيف يكون فاعلا لشيء ، فظهر أنّ القابلية إذا كانت باعتبار الذهن فيقع الكثرة ذهنية لاغير . وإذا كانت خارجية كانت الكثرة خارجية بين القابل والمقبول لكنّ القبول إذا لم يكن بمعنى الانفعال التأثرى جاز أن يكون عين الفعل ، وأما النقض بمعالجة النفس ذاتها فغير وارد إذ ليس هناك مجرد تغاير الاعتبارين فقط كالعاقليّة والمعقوليّة بل تعدد الاعتبارين المتكثّرين للذات الموصوفة ، بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصُورة المعالجة مَبدء فاعلي وبما لها من القوة الاستعدادية البدنية مَبدء قابلي.

الحجة الثانية إنّ نسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان [٢] ونسبة الفاعل إلى

☆ والمنتزع منه قبل صدق المفهوم المنتزع مصححاً لصدقه والانفس مفهومي العاقلية والمعقولية مختلفة وكذا اذا قيل : مصحح صدق صفات المختلفة بحسب المفهوم على ذاته تعالى ذاته البسيطة وماهو مصحح صدق مفهوم العلم هو بعينه مصحح صدق مفهوم القدرة والحياة والارادة وغيرها ، وهو ذاته الواحدة الاحدية الحقة ، لايمكن أن يقال : صدقها باعتبارات مختلفة وحيثيات متكثرة هي نفس تلك المفاهيم لان تلك الكثرة في المحمولات الصادقة لافي الموضوع المصدوق عليه والمصحح للصدق وهذا واضح ـ س ره .

(١) ولو سلم فمع لايكون بسيطاً ففاعليته لوجوده وقابليته لماهيته ـ س ره .

(٢) الاولى تبديل الوجوب والامكان فعلا وقوة وهما يلازمان الوجدان والفقدان ☆

فعله بالوجوب لأنّ الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه بل يستصحبه (يستصحبه ل) ويمكن حصُوله فيه ، فلو كان شيء واحد قابلا وفاعلا لشيء لكان نسبته إلى ذلك الشيء ممكنةوواجبةوهمامتنافيان،وتنافي اللوازم مُستلزم التنافي الملزومين .

أقول:وهذا أيضاً إنما يجري في القوابل المستعدة الحاملة لإمكان المقبولات فإنها تباين القوى الفعّالة ، هذا في التركيب الخارجي، وكذا يجري في الماهيات الحاملة لإمكان الوُجودات فإنها من حيث ذاتها بذاتها تغاير المقتضيات للوجوه والفعلية ، هذا في التركيب الذهني ، وأما اتصاف الأشياء بلوازم ماهياتها فليس هناك نسبة إمكانية إلاّ بالمعنى العام للإمكان ،فعلى ماحققناه لايرد نقض الحجة بلوازم الماهيّات كما زعمه بعض كالإمام الرازي،وصاحب المطارحات،وكثير من المتأخرين حيث جوّزوا كون البسيط قابلاوفاعلا ، مُستدلين على جوازه بل على وقوعه بأنّ الماهيات علل للوازمها ومتصفاً بها فالفاعل والقابل واحد أما انها علل لتلك اللوازم فإنّ الملزوم لولم يكن اقتضاؤه لذلك اللازم لنفسه وماهيته لصح ثبوت الملزوم عارياً عن تلك اللوازم عند فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم هذا خلف وأما إنها متصفة بها فلأنّ تلك اللوازم حاصلة فيها لاغير فالإمكان (١) حاصل في ماهيات

وسوق البرهان هكذا :ان نسبة القابل الى مقبوله بالقوة وهي تستلزم فقدان القابل لمقبوله في نفسه ،و نسبة الفاعل الى فعله بالفعل المستلزم لوجدانه حقيقة فعله وكمال وجوده ،ولو اتحد الفاعل والقابل لكان الشيء في نفسه واجداً لاثره فاقداً له بعينه وهو محال،وانما قلنا :ان الاولى هو التبديل لان نسبة الوجوب انما يتحقق بين الشيء وعلة التامة واما الفاعل الذي هو احدى العلل الاربع فلانسلم كون نسبة الفعل اليه وحده بالوجوب ،اللهم الافي المعلولات التي ليس لها من العلل الاالفاعل كالمعلول المجرد الذي يكفي في صدوره امكانه الذاتي ولايحتاج من العلة الى أزيد من الفاعل الذي هو بعينه غايته -طمده .

(١) قدمر أن الامكان لكونه سلباً ليس لازماً مصطلحاً فليس هنا فاعلية ومنفعلية لانه دون المجعولية ،الاأن يراد الامكان بمعنى تساوى الطرفين -سره .

الممكنات ومنها ، والزوجيّة حاصلة من ماهية الأربعة وفيها ، وتساوي الزوايا لقائمتين حاصل من ماهية المثلث وفيها .

لايقال : هذه الماهيات مركبة فلعل منشأ فاعليتها بعض أجزائها ومنشأ قابليتها بعض آخر فلا يلزم ماذكرتموه.

لأنا نقول : إما أولا فلأنّ في كلّ مركب بسيطاً ، ولكلّ واحد من بسائطه شيء من اللوازم وأقلها إنه شيء أو ممكن عام ، وإما ثانياً فلأنّ الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة ، واللازم الّذي يلزمه عند ذلك الاجتماع ليس علّة لزومه أحد أجزاء ذلك المجموع وإلاّ كان حاصلا قبل ذلك الاجتماع ، وليس القابل أيضاً أحد أجزائه فإنّ السطح وحده لايمكن أن يكون موصوفاً بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الأضلاع الثلاثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع ، والفاعل أيضاً ذلك المَجموع فكأنّ الشيء باعتبار واحد قابلا وفاعلا وهو المطلوب .

ويدل أيضاً إنّ للباري عز اسمه صفات انتزاعية (١) كالواجبية والوُحدانية وما يجري مجراها عند الكلّ لأنّ مالا يجوز كونه زائداً عليه هي من الصفات الكمالية كالعلم والقُدرة والإرادة لاالانتزاعيات كمفهوم وُجُوب الوجود ومفهوم العالميّة وغيرهما ، فإذن ذاته بسيطة ومع بساطته فاعل وقابل لهذا الاعتبارات العقلية.

وأيضاً عقله للأشياء عند المعلم الأول وأتباعه كالشيخين أبي نصر وأبي علي وغيرهما صور مطابقة للأشياء ، والصور المطابقة للممكنات مخالفة لذاته تعالى وهي عندهم من لوازم ذاته تعالى وهي أيضاً في ذاته ، فالفاعل والقابل هناك واحد .

ومن هاهنا وقع الاشتباه على المتأخرين سيما الامام الرازى فى تجويز كون الفاعل والقابل بأي معنى كان واحد ، اولم يعرفوا كنه الامرين فى القبيلين فوقعوا

---

(١) لايخفى انها اذا كانت اعتبارية عدمية لاتحتاج الى جعل وجاعل كما مر في المؤثرية والمتأثرية - س ره .

في مغلطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في استعمالات القوم فاغمضوا الأعين عن مقتضى البراهين حتى تورطوا في مهلكة الزيغ في صفات الله الحقيقية ، واعتقدوا زيادتها على الذات المقدسة وإن ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الإلهية والواجبية تعالى عن النقص علواً كبيراً ، ولم يعلموا أن برهان عينية الصفات الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل [١] ، حتى لو لم يجز في اللوازم لكان للقول بزيادة الصفات الكمالية مساغاً حاشى الجناب الالهى عن ذلك .

وربما يقال : إيراداً على البرهان المذكور المبتني على تعدد جهتي الإمكان والوجوب إن معنى قابلية الشيء لأمر إنه لايمتنع حصوله فيه بمعنى الإمكان العام وهو لاينافي الوجوب .

ودفعه بأن معنى القابلية والاستعداد إنه لايمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في القابل وهو المعنى الخاص ، ولو فرضنا الإمكان العام فليس تحقق معناه في أحد نوعيه أعني الوجوب بل يؤخذ معناه ومفهومه الأعم على وجه لايحتمل إلا الإمكان الخاص فينا في تعين الوجوب الذي لايحتمله ، وبالجملة فكون المادة الحاملة لقوة وجود الشيء وإمكانه غير القوة الفاعلة الموجبة له مما لايليق الخلاف فيه بين المحصلين إذ كل من رجع إلى فطرته السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بأن الشيء الواحد بما هو واحد لايستفيد الكمال عن نفسه.

فصل (٧)

في أن التصورات قد يكون مبادي لحدوث الاشياء

إما اجمالا [٢] فقد علمت من مباحث القوى وتجدد الطبائع وغير ذلك بالقوة

(١) أي ليس منحصراً فيه والا فهو من أشهر براهينهم على العينية كما ذكر في المبدء والمعاد وغيره ـ س ره .

(٢) انما كان علتها المفارق دون القوى والطبائع والنفوس بما هي نفوس لوجوه: أحدها ☼

القريبة من الفعل إنّ المؤثر في وجود الأجسام وطبائعها يجب أن لايكون أمراً مفتقراً في قوامه إلى المادة، وكل مالايدخل المادة في قوامه فهو لامحالة صورة غير مادية، فثبت إنّ مبادي الكائنات أُمور صورية بل [١] تصورية.

وإما تفصيلا فنقول: من شأن النفوس أن يحدث من تصوّراتها القوية الجازمة أُمور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث حرارة لاعن حار، وبرودة لاعن بارد، والّذي يدل عليه أُمور:

الأول إنّ القوة المحركة الّتي في الإنسان بل في الحيوان صالحة للضدين فيستحيل أن يصدر عنها أحدهما إلاّ لمرجح، وذلك المرجح [٢] ليس إلاّ تصوره لكون ذلك الفعل لذيذاً أونافعاً فالمؤثر في ذلك الترجيح هو ذلك التصور، واقتضاؤه لذلك الترجيح إن توقف على آلة جسمانية توقف تأثير ذلك التصور في تلك الآلة الجسمانية على آلة جسمانية أُخرى ولزم التسلسل وذلك محال فاذاً تأثير تصوّرات النفوس في الأجسام لايتوقف على توسط الآلات الجسمانية فثبت مادّعيناه.

الثاني سيجيء في مباحث الفلكيات إنّ مبادي حركاتها هي تصوّراتها وأشواقها.

الثالث إنا نشاهد من نفوسنا إنا إذا أردنا الكتابة وعزمنا فعلنا عند عدم المانع، ومبدء الإرادة هو التصور [٣]، وإذا تصوّرنا أمراً ملذّاً مفرّحاً نرجو حصوله

☆ انها يمكن أن تكون مبادي الحركات أي فاعلا طبيعياً لافاعلا لهامبدء الوجود اذلا يمكن أن يعطي الوجود الاماهو بريء مما بالقوة.

وثانيها: انها متحركات والمتحرك بماهو متحرك أمربين صرافة القوة و محوضة الفعل، ومثل هذا الامر لايكون فاعل الوجود.

وثالثها: ان تأثير القوى الجسمانية بمشاركة الوضع لمادتها بالنسبة الى مادة المنفصل والكلام في ايجاد نفس المواد كماقال: ان المؤثر في وجود الاجسام الخ والوضع لايتصور بالنسبة الى المعدوم والى الهيولى بخلاف المفارق في جميع ذلك -س ره.

(١) أي علمية وهذا ثبت بانضمام ان كل مجرد عقل وعاقل ومعقول -س ره.

(٢) المراد التصور المطلق لاالساذج لان المرجح هو التصديق بغاية الفعل -س ره

(٣) لافرق بينه وبين الاول فان ترجيح الفعل ارادته و ارادته ترجيحه، الاان يقال☆

أحمرّ الوجه وتهيجت الأعضاء ، وإذا تصوّرنا أمراً مخوفاً نظن وقوعه اصفرّ لون الوجه واضطرب البدن ، وإن لم يكن ذلك المرجو أو المخوف داخلين في الوجود ، وكذا نشاهد (١) من كون الإنسان متمكناً من العدو على جذع يلقى على الطريق ثم إذا كان موضوعاً في الجسر وتحته هاوية لم يجترء ان يمشي عليه إلاّ بالهوينا ، لأنه يتخيل في نفسه صورة السقوط تخيلا قوياً فتطيع قوته المحركة لذلك التصور بحسب غريزتها من الطاعة والانقياد للتصورات ، ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم .

الرابع إنّ المريض إذا استحكم توهمه للصحة فإنه ربما يصح ، وإذا استحكم توهم الصحيح للمرض فانه يمرض ، ونفس صاحب العين العائنة تؤثر من غير آلة جسمانية ، ويحكى من حذاق الأطباء المعالجة بأمور نفسانية تصورية كما يحكى إنّ بعض الملوك أصابه فالج شديد ، وعلم الطبيب إنّ العلاج الجسماني لاينجع فيه ، وترصّد للخلوة حتى وجدها ثم أقبل على الملك بالشتم والفحش والكلمات الركيكة حتى اضطرب الملك اضطراباً شديداً فثارت حرارته الغريزية فيه واشتعلت فقويت على دفع المادة ، وما كان لها سبب سوى التصورات النفسانية ، فإذا ثبت هذا الأصل فيسهل عليك التصديق للنبوات فلا يستبعد أن يبلغ النفس إلى مبلغ في الشرف والقوة إلى حيث تبرىء المرضى و تمرض الأشرار ، وتقلب عنصراً إلى عنصر آخر حتى يجعل غير النار ناراً ، ويحدث بدعائه أمطار وخصب تارة أو زلزلة وخسف تارة ، وستعلم أنّ المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ، ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة إلى مواد أبدانها كنسبة النفوس القوية الكلية إلى مواد اُخرى ، كما يصير تصوّرات

☆ المنظور في الثاني مبدئية التصور الارادة وهي الشوق المؤكد ، و في الاول مبدئية التصور لاحد الضدين يعني ترجيح الفعل على الترك ولايقدح تخلل الشوق والعزم ها هنا اذ المقصود عدم تخلل الالة الجسمانية كما قال لايتوقف على توسط الالات الجسمانية ـ س ره .

(١) فيه مناقشة سنشير اليها في الكلام على أقسام الفاعل الستة انشاء الله ـ ط مد.

هذه مبادي الأمور الجزئية فجاز أن تكون تصورات تلك النفوس مبادي الأمور العظيمة وإن كان نادراً أو غريباً ، ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجات كما قال الشيخ : إنّ للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ، ومما يتعلق بهذا المبحث إنّ الرأي الكلي لا يكون منشأ لحصول أفعال جزئية ، وذلك لأنّ الكلي مشترك بين جزئياته متساوي النسبة إلى كلّ واحد واحد من المندرجات فيه فلما كان سبباً لوقوع واحد منها مع أنّ نسبته اليه كنسبته إلى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن بلا سبب وهو محال .

عقدة وحل : لقائل أن يقول : كل ما دخل أو يدخل في الوجود فهو جزئي وله ماهية كلية فلابد أن يكون سبب الوقوع لجزئي من جزئياتها إرادة جزئية لكنّ الباري سبحانه علمه كلي وإرادته [١] كلّية عند الحكماء مع اتفاقهم على أنهما مبدءان لوجود الممكنات ، وبعبارة اُخرى الحكماء جعلوا تصوّرات المبادي المفارقة عللاً لتكون الأجسام والأعراض في عالمي الإبداع والتكوين ، وتلك التصورات كلية وهذه الأشياء جزئيات ، فما هو المتصور عند الأوائل ممتنع الحصول هاهنا ، وما هو الحاصل هاهنا غير متصوّرهم فبطل قول الفلاسفة .

وحلّه إنّ الجزئي على ضربين: أحدهما أن يكون له أمثال في الوجود ولنوعه أفراد منتشرة ، والثاني أن لا مثل له في الوجود وإن فرضه العقل ، فما يكون من قبيل الأول فلا تخصّص لواحد منها في الوجود إلّا بأحوال خارجة عن ماهياتها ولازم ماهياتها ، والعقل [٢] لا يمكن أن يدركه إلّا بآلة جسمانية فالإرادة الكلّية لا تنال

---

(١) ان كان المراد بالكلية معناها المشهور كما هو ظاهر كلامهم فالامر واضح ، و ان كان المراد بها السعة والاحاطة كما هو تأويل كلامهم وهو مراد المصنف قدس سره فمناط الاشكال استواء نسبتهما الى جميع المعلومات والمرادات الجزئية وأجليتهما من التعلق بمحدود - س ره

(٢) أي العقل الجزئي أو العقل مطلقاً بناءاً على مذهب المشائين المنكرين للعلم الحضوري من المجرد بالجزئيات مماسواه - س ره .

واحداً منها دون غيره ، وما يكون من قبيل الثاني فيمكن أن يكون تخصّص الواحد من الأفراد الفرضية بالوجود لامر لازم الماهية [١] ، فللعقل أن يدركه وللإرادة الكلية أن يناله ، لأنّ تخصّصه بالتشخص ليس بأحوال خارجة عن ذاته ، وليست لذاته أمثال لااختلاف بينها بالذاتيات ولا بما هو من قبل الطبيعة .

فنقول : الفيض الكلي [٢] والإرادة الكلّية والعناية الأزليّة عامة لجميع الموجودات المبدعة والكائنة إلاّ أنها قد يتخصص بعضها بالوجود قبل بعض أو دون بعض ذاتاً أو زماناً بأسباب ذاتية أو عرضية ، فالذاتية كالوسائط العقلية ، والعرضية كالمعدات تخصص القوابل كما أنّ إرادة الذاهب إلى الحج سبب الخطوات ، و سبب لكل خطوة معينة بشرط حصُول الخطوة المتقدمة الّتي وصلت إلى ذلك الحد من المسافة ، وقد عرفت إنّ العلل المؤثرة إنما يتخصص تأثيرها بواسطة علل معدّة مقربة للعلل المؤثرة إلى معلولها بعد مالم تكن قريبة ، وإنّ ذلك بسبب أنّ قبل كل حادث حادثاً ، هذا إذا كانت أو أمكنت للماهية أشخاص كثيرة ، وأما إذا لم يمكن لها إلاّ واحد فيصير الإرادة الكلية سبباً لوجود الشخص الجزئي لأنّ إمكانه الذاتي كاف في قبوله الوجود بخلاف واحد من أفراد نوع فلا يكفى إمكان نوعها لامكان الشخص بل لابد من حدوث إمكان زائد على إمكان النّوع في مواد شخصيّته .

فصل (٨)

في ان العلة هل هي أقوى من معلولها

---

(١) وهو مجرد امكانه الذاتي لانه وان كان جزئياً بمعنى ممتنع الصدق على الكثرة الا انه جزئي مجرد عن المواد والازمنة والامكنة وتخصص الاستعداد فللعلم والارادة القديمين أن ينالاه ــ س ره .

(٢) الحاصل ان الارادة القديمة تتعلق بالمبدع و لااشكال و كذا تتعلق بالمخترع ولا اشكال ، و بالكائن الحادث فلااشكال أيضاً كما سيأتي ان علة كل حادث مجموع أصل قديم وشرط حادث ــ س ره .

البداهة حاكمة بأنّ العلّة المؤثرة هي أقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلية ، وفي غيرها لايمكن الجزم بذلك ابتداءاً ، والشيخ الرئيس قدفصل القول في هذه المَسئلة بأنّ المعلول إماأن يحتاج إلى العلّة لذاته وطبيعته أو بشخصيته وهويته والأول يقتضي أن تكون العلّة مخالفة له في الماهية وإلاّ لزم علّية الشيء لنفسه ، وأما الثاني ككون هذه النار معلولة لتلك النار والإبن معلولاً للأب فلا يجوز أن يكون أقوى من العلّة في تلك الطبيعة ، لأنّ تلك الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست حاصلة للفاعل حتى يقتضيها ، ولا يمكن أن يسند إلى زيادة استعداد مادية له ، لأنّ المادة باستعدادها قابلة لافاعلة أو مقتضية ، وأما إنه هل يكون مساوياً للعلّة فنقول : ذلك التساوي إما أن يعتبر في حقيقتهما أو وجوديهما ، فعلى الأول إما أن يتساوى مادتاهما أم لا ، فإن لم تتساويا فإما أن تتساويا في قبول ذلك الأثر أو تختلفا ، فالأول [١] كالحال في اتباع سطح النار لسطح فلك القمر في الحركة ، وأما الثاني فمثل الضوء الحاصل من الشمس في القمر [٢] فإنّ الضوئين مختلفان بالقوة والضعف ، ومن جعل هذا القدر من الاختلاف مؤثراً في اختلاف الماهية جعلهما نوعين ، ومن جعل ذلك اختلافاً في العوارض جعلهما من نوع واحد ، وأما إذا كانت المادتان متساويتين فلا يخلو إما أن تكون مادة المنفعل خالية عما يعاوق ذلك الأثر أو يكون فيها مايعاوقه ، الاول هو الاستعداد التام وهو على ثلاثة أقسام : فإنه إما أن يكون في المادة مايعين على ذلك الأثر ويبقى معه مثل تبريد الماء فإنّ فيه قوة تعين على هذا الأثر

(١) أي متساوي المادتين في قبول الاثر كحال الاتباع المذكور فهاهنا العلة والمعلول وهما الحركتان متساويتا الحقيقة والمادتان اى الموضوعان وهما سطح الفلك وسطح النار غير متساويتين ولكنهما متساويتان في قبول الحركة سرعة وبطوءاً بدلالة الطلوع والغروب في ذوات الاذناب ونظائرها من الكواكب ـ س ره .

(٢) اختلاف الموضوعين هنا مع كون الشمس والقمر كليهما فلكيين باعتبار اختلافهما النوعي ، وانحصار نوع كل فلك وفلكي في شخصه ـ س ره .

وإما أن يكون فيها مايعاوق الأثر لكنه يزول عند حدوث ذلك الأثر كالشعر إذا شاب عن سواد ، وإما أن لايكون فيها معاوق ولامعاون كالتفه في قبول الطعوم ، ففي هذه الاقسام يجوز أن يشبه المنفعل بالفاعل تشبهاً تاماً مثل النار يحيل الماء ناراً ، والملح يحيل العسل ملحاً ، فان الصور الجوهرية التي لهذه الأمور لاتكون متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور ، والمادة قابلة لآثار تلك الصور لكونها مماثلة المادة الفاعل ولا معاوق ولا منازع فيجب حصول تلك الآثار بتمامها ، وأما إذا كان في المادة مايعاوق الأثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله للتسخن من النار لأن طبيعته مانعة عن قبول هذا الأثر فهاهنا المنفعل أضعف من الفاعل على كل حال ، لأن مادة المنفعل معاوقاً عن ذلك الأثر وليس في مادة الفاعل معاوق ، والشيء مع العائق لايكون كالشيء لامعه ولهذا فغير النار إذا تسخن عن النار لايكون سخونته كسخونتها .

وأما الإيراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات يكون سخونتها أقوى من سخونة النار حيث يحترق اليد بها بمجرد الملاقات دون النار .

فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء من كونها غليظة لزجة بطيئة ملاقاة اليد إياها عسرة الزوال هي عن اليد ، و كون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة بأجرام هوائية و أرضية كاسرة إياها من حاق حرها فالسخونة المحسوسة من الجواهر الذائبة أقوى من مايحس من النار ، وهذا كله إذا كان النظر إلى حقيقتي العلة والمعلول المشتركتين في الماهية ، و أما إذا كان النظر إلى وجوديهما فيستحيل تساويهما من جهة التقدم والتأخر لأن العلة مفيدة والمعلول مستفيد الوجود ، فالنار الحاصلة من نار اخرى وإن تساويا في النارية لكن المفيدة أقدم من المستفيدة لافي كونها ناراً بل في أنها موجودة و كذا الأب يتقدم على الإبن لافي كونه إنساناً بل في كونه موجوداً ، وأما إذا كان المعلول لايشارك العلة في الماهية ولافي المادة بل في الوجود فالحق إن الوجود في العلة أقوي وأقدم وأغني وأوجب ، لكن الشيخ ذكر إن التفاوت بين الوجودين لايكون بالأشد والأضعف والأقوى والأنقص لأن الوجود

من حيث هو وجود لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلّة والمعلول إنما يكون في أُمور ثلاثة : التقدم والتأخر ، والاستغناء والحاجة، والوجوب والامكان ، أقول : لعله أراد (١) بالوجوب هاهنا نفس المعنى العام الّذي يقال له الوجود الإثباتي الّذي يحمل على الماهيات في الذهن ، ويعرض للنسبة بينها وبينه كيفية الوجود والإمكان والامتناع ولذلك قيد الوجود في عدم قبوله للاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود واما الوجود الحقيقي الّذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للقائلين به إنه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة ، كيف والشيخ قد صرح في كثير من مواضع كتبه بأن بعض الموجودات قوية الوجود وبعضها ضعيفة كالزمان والحركة وأشباهها . وأيضاً الماهية قد تكون مشتركة بين الوجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجودين ، ولا شك إنّ الخارجي أقوى من الذهني لأنه مبدء الآثار المختصة دون الذهني .

فصل (٩)

في أنه كيف (٢) يصح قولهم بأن العلة التامة للشيء المركب يكون معه

اعلم أنا قد بينا إنّ ماهية الشيء هي عين صورته ومبدء فصله الأخير حتى لو وجدت

(١) أو لعله بنى ما ذكره على أن الشدة والضعف من خواص الكيف عند القوم ، والوجود ليس بعرض ولا بجوهر ، لكن توجيه كلامه بما ذكره المصنف قدس سره اولى لتوصيفه الوجود بالقوة والضعف وان لم يكن في تقييده الوجود بالحيثية دلالة على ما أراده ـ س ره .

(٢) حتى أنكروا تقدم العلة التامة على المعلول اذ من أجزائها المادة والصورة اللتان هما مع المعلول بل عينه ، والحاصل الاعتذار بأن العلة المادية والصورية معتبرتان في ناحية العلة لا المعلول ، فان المعلول أمر وحداني هو صورته التي هو بها ماهو فكيف يتحقق المادة والصورة بما هما شيئان في المعلول حتى يقال : هما في العلة عين ما في المعلول فلا تقدم نعم المركب من المادة والصورة لزم وجوده في مرتبة وجود ذلك المعلول الوحداني لجامعيته للكمالات السابقة بنحو أعلى ، فالمركب كاللازم المتحقق بالعرض للملزوم بلا استيناف علة له سوى علة الملزوم فتلك العلة مقدمة على ذلك المعلول الوحداني ولا مادة وصورة بالذات فيه حتى يقال : ان العلة معه أو عينه لكونه نحو الوجود ، فبهذا التحقيق يتخلص عن مضيق شبهة تقدم العلة التامة على المعلول ☆

الصورة مجردة أو وجد الفصل الأخير لكان جميع المعاني الداخلة في ماهية ذلك الشيء أو المقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة لذلك الفصل، فصورة الإنسان مثلا إذا وجدت قائمة بلا مادة لكانت مبدأ للنطق والحياة والإحساس والتغذية والتوليد والتجسم إلا أنها (١) لكماليتها وغنائها عن مزاولة هذه الأفاعيل لا يفعلها كما يفعلها عند النقص والقصور عن درجة التمام. وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه.

إذا عرفت هذا فنقول: الاسباب والعلل إنما يحتاج إليها الصورة في نحو وجودها الكوني لأنها الأمر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية، وإذا وجدت بوجود عللها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة اخرى له. فبهذا الوجه يقال إن العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود، فهذا من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فإن المركب كما إنه

☆ ولا حاجة الى ما ذكره المحقق اللاهجي ره من أن المقدم هو مجموع الاحاد بالاسر والمؤخر هو المجموع بشرط الاجتماع وان كان هذا أيضا وجيها وجيها على سياقه وسياق اترابه.

وبالجملة مقصود المصنف قدس سره أمران: أحدهما اثبات التقدم للعلة التامة على المعلول بالذات الذي هو الامر البسيط اذ لامانع وهو وجدان المادة والصورة المخصوصة التي يكون علة، ثم كيف لا يكون العلة التامة متقدمة وهي العلة بالفعل دون غيرها؟ فلو لم تتقدم كان ما هو علة غير متقدم وما متقدم غير علة حقيقة.

وثانيهما اثبات المعية لها مع المعلول بالعرض وهو المركب الموجود بالعرض بوجود منشاء انتزاعه لانه قابل التحليل، فهذا تأويل لقول من قال: العلة التامة للمعلول المركب معه، وفيه أيضا تأويل لقول من قال بعدم مجعولية المركب، وبه ينتفع أيضا في المعاد، ولهذا كان من المشرقيات ـ س ره.

(١) أي عن مزاولة مادياتها و دنيوياتها لا مجرداتها و اخروياتها كالجسم الصوري الصرف والاحساس والتغذية والنكاح الاخرويات وان كانت بطريق اللزوم والطبعية والغناء عنها جميعا كالغناء عن النامية في سن الوقوف، والسر في الغناء جامعيتها لوجودات مباديها واكتفائها بعلمها الحضوري بالمرئيات والمسموعات وباقي المدركات عن الحواس و بالقدرة التامة عن القوى المحركة، هذا في العقل البسيط وفي غيره بنحو أشرنا اليه ـ س ره.

موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض، والمعلول بالعرض يجوز أن يكون معاً لما هي علّة له بالعرض إذ لا افتقار بالذات له إليها . فاعلم هذا فإنه من الحكمة المشرقية .

فصل (١٠)

في أحكام مشتركة بين العلل الاربع (١)

وهي أمور ستة أحدهما كونها بالذات وبالعرض ، فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدءاً للفعل ، والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على أقسام :

الأول أن يكون فعله بالذات إزالة ضد شيء فينسب إليه وجود الضد الآخر لاقتران حصوله بزوال ذلك الضدّ مثل السقمونيا للتبريد ،فإن فعله بالذات إزالة الصفراء وإذا زالت الصفراء حصلت البرودة فتضاف إليها .

والثاني أن يكون الفاعل مزيلا للمانع وإن لم يفد مع المنع ضداً كمزيل الدعامة فإنه يقال هادم السقف .

(١) كون العلل أربعاً مما تسالمت عليه الحكماء وقد برهنوا على وجود العلة الغائية في مباحث الغاية وعلى وجود العلتين الصورية والمادية في مباحث الهيولى والصورة و أما العلة الفاعلية فقد اعتمد وافي وجودها على وضوحه غير أن المشتغلين بالابحاث الطبيعية اليوم بنوا بحاثهم على انحصار العلة في العلة المادية ولذلك نسبوا الحكماء الى القول بالاتفاق حيث ذكروا ن العالم يستند في وجوده الى فاعل من غير مادة وهو الله عز اسمه والحق في ذلك قول الحكماء فانا لانشك في أن الاثار الحادثة من الماديات عند تفاعلها مختلفة بالفعل والانفعال فاذا احدث الاشتعال عند اقتران النار بالقطن لم نشك ان هناك أثرين أثر للنار وأثر للقطن ،و أن اثر لنار كأنه شيء موجود لها في نفسها تعدية الى غيره كالرشح وان لم يكن رشحاً وأن أثر القطن يس موجوداً له قبل الاقتران و انما يجدها بالاقتران عن النار ،فالمؤثران يختلفان بالاعطاء والاخذ ، والامر في جميع الحوادث المادية على هذا النمط ،فالعلل المادية من جهة آثارها على قسمين قسم منها يعمل عمله على نعت الوجدان والاعطاء وقسم منها على نعت الفقدان و الاخذ والاول العلة الفاعلية والثاني العلة القابلية وأحكامهما مختلفة —طمده .

والثالث أن يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء بالذات ، فإذا أخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال: الكاتب يمشي أو الباني يكتب أو الأسود يتحرك.

الرابع الغايات الاتفاقية إذا نسبت إلى الفاعل الطبيعي أو الاختياري كالحجر إذا شج عضواً عند الهبوط ، وإنما عرض لهذا لأن فعله بالذات أن يهبط فاتفق إن وقع العضو (١) في مسافته، ومن هذا القسم حفظ يبوسة الارض للشكل الغير الكري .

والخامس أن يكون المقارن للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا ، وأما المادة بالذات فهي التي بخصوصية ذاتها تكون قابلة للصورة المعينة والتي بالعرض فأمران :

الأول أن يؤخذ القابل مع ضد المقبول، فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء.

والثاني أن يؤخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال: الطبيب يتعالج فانه (٢) لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض . وأما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض وأما الغاية الذاتية والعرضية فكما ستعرف.

وثانيها القرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل يعني لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الأعضاء، والبعيد كالنفس وما قبلها ، والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر ، وقبلها القوة الشوقية، وقبلها التصديق أو ما في حكمه ، والمادة

---

(١) ولهذا يسمى هذا القسم بالبخت و الاتفاق وهو واقع في عالم التكوين العنصري دون الابداعي الكلي ،والبخت والاتفاق انما يتصور بالنسبة الى نظام الجزئي لا بالنظر الى النظام الجملي الكلي فافهم - س ره .

(٢) وهذا القسم يسمى مادة بمعنى الحامل للاستعداد كما مر - س ره .

القريبة هي التي لايتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليها أو حدوث حالة أخرى فيها مثل الأعضاء لصورة البدن ، والبعيدة مالا يكون كذلك إما لأنه وحده ليس بقابل بل هو جزء القابل أو إن كان فلابد من أحوال ليستفيد بها قبول تلك الصور ، فالأول مثل الخلط الواحد لصورة العضو ، والثاني مثل الغذاء لصورة الخلط أو النطفة لصورة الحيوان فإن ذلك لا يتم إلاّ بعد أطوار كثيرة . والصورة القريبة كالتربيع للمربع ، والبعيدة كذي الزاوية له . والغاية القريبة كالصحة للدواء ، والبعيدة كالسعادة للدواء . و ثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين ، والعام قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تعالى ، وقد يكون لبعضها كغيره والمادة الخاصة مالا يمكن أن يحلّها إلاّ تلك الصورة مثل جسم الإنسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وغيرهما ، والهيولى الأولى مادة للكل ، وفرق بين القريب والخاص فقد يكون قريباً وعاماً مثل الخشب للسرير وغيره والصورة الخاصة فهي حد الشيء و فصله أو خاصته ، والعامة كأجناس تلك والغاية الخاصة فهي التي لاتحصل إلاّ من طريق واحد ، والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة .

ورابعها الكلي والجزئي فالفاعل الجزئي هو العلّة الشخصية أو النوعية أو الجنسية لمعلول شخصي أو نوعي أو جنسي كل في مقابل نظيره ، والكلي هو أن لايوازي الشيء بمثله مثل الطبيعة لهذا العلاج أو الصانع للعلاج ، وفي المادة كذلك وأما في الصورة فلا فرق بين الكلّية والجزئيّة وبين الخصوص والعموم ، وأما في الغاية فالجزئي كقبض زيد على فلان الغريم في حركته المخصوصة ، وأما الكلي فكالانتصاف من الظالم .

وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط هو الشيء الأحدى الذات وأحق

العلل بذلك هو المبدء الأول ، والمركب منه مايكون مؤثريته لاجتماع عدة أمور إما متفقة النوع كعدة رجال يحركون السفينة أو مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الجاذبة والحساسة . والمادة البسيطة كالهيولى للجسمية، والمركبة كالعقاقير للترياق . والصورة البسيطة مثل صورة الماء والنار ، والصورة المركبة مثل صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة أمور وفيه تأمل . والغاية البسيطة مثل الشبع للأكل والمركبة هي المطلوب المركب من أمور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية.

وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس إلى مالم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه ، والقوة قد تكون قريبة كقوة الكاتب المتهيّىء للكتابة عليها وقد تكون بعيدة كقوة الصبي عليها ، والموضوع قد تكون بالقوة مثل النطفة لصورة الإنسان ، وقد تكون بالفعل كبدن الإنسان لصورته . وأما الصورة فقد يكون بالفعل وذلك عند وجودها ، وقد تكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضوع المعين . وأما كون الغاية بالقوة أو بالفعل فهو ككون الصورة بالقوة وبالفعل لأن الغاية بالقياس إلى شيء صورة بالقياس إلى صورته ، كما أن الغاية لشيء فاعل لفاعله من حيث هو فاعل[١] .

فصل (١١)

في أنه هل يجوز أن يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء:

قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله: [٢] لا يجوز صدور البسيط عن المركب، لأنه إن استقل واحد من أجزائه

---

(١) وهذه الخاصة انما هي في الافعال الارادية التي تتوقف على تقدم يشتمل على التصديق بالغاية وذلك بنوع من التجوز وحقيقة الغاية هي الكمال الذى ينتهي اليه الفعل اوبريده الفاعل فيصدر عنه الفعل وسيجيء ـ طمده .

(٢) ظاهر كلام هذا المحقق ان مراده من البساطة أن لا يكون هناك كثرة مولفة من

بالعلية لايمكن استناد المعلول إلى الباقي وإلاّ إن كان له تأثير في شيء من المعلول لافي كلّه لأنه خلاف الفرض كان مركباً لابسيطاً ، وإن لم يكن لشيء منها تأثير في شيء منه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلّة فان كان عدمياً لم يكن مُستقلا بالتأثير في الوجود ، وإلاّلزم التسلسل في صدوره عن المركب إن كان بسيطاً وفي صدُور البسيط عنه إن كان مركباً، وإن لم يحصل بقيت مثل ماكانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثراً ، قال : ويلزم منه أن يكون علّة الحادث مركبة لوجوب حدوثها أيضاً وإلاّ لكان صدور الحادث في وقت دون ماقبله ترجيحاً من غير مرجح فلو كانت بسيطة توجب لأجل حدوثها حدوث علّتها ولأجل بساطتها بساطتها، ولزم التسلسل الممتنع لتركّبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف مالو كانت علّة الحادث مركبة خارجية فانه لايلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها [1] من أمرين قديم وحادث

☆موجودات نفسية كالمادة والصورة، وعليهذا فيرد عليه انهم متفقون على أن الاعراض بسيطة في الخارج ،و ان الاعراض العارضة على كل نوع فاعله ذلك النوع ، فهذه العلة اما بسيطة فيلزم قدمه وليس كذلك واما مركبة فيلزم صدور العرض البسيط من المركب هذا .ولكن المصنف قده حيث يذكر فيما يأتي ان النفس غير بسيطة يظهر منه انه فسر البسيط بماليس بمؤلف من موجودات لها كثرة موجودة سواء أفيه الوجود النفسي وغيره ،وعليهذا فيسقط الاعتراض بالاعراض لكون وجوداتها تعلقية متعلقة بالموضوع كالنفس بالبدن ،لكن يتوجه عليه اشكال آخر وهو ان الكثرة والتركيب المفروض في ذوات الامور الحادثة الموجودة في هذا العالم الطبيعي لابد أن تنتهي الى الاحاد والبسائط والالم توجد الكثرة ولازمه تركب الحادث من امور قديمة فتكون موادالاشياء وصورها قديمة وهو باطل بالضرورة وقد أجاب المصنف ره عنه فيماسيأتي بأن حدوث الجزء الصوري ذاتي له فلايحتاج الى علة وانت خبير بانه لو بنى الكلام على ذاتية الحدوث على مايقتضيه القول بالحركة الجوهرية لم يتم البيان في أن علة الحادث مركبة ،ولا أن كل حادث مركب -طمده .

(١) اى تركيباً اعتبارياً من أمرين قديم هو وجه الله الثابت على حالة واحدة المنور لكل مادة قابلة تتخطى الى ساحة حضوره ، أوهو العقل المفارق الباقي ببقائه لانه من أسمائه الحسنى وصفاته العليا الفعلية كالعقل العاشر لاحداث مركبات هذا العالم الكياني ، وحادث هو بعض من ابعاض الحركة الوضعية الفلكية -سبزه .

ويكون الحادث منهما شرطاً بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلّة القديمة ، والشرط جاز أن يكون عدمياً فلايجتمع إذن اُمور موجودة معاً ولها ترتب العلّية والمعلولية إلى غير النهاية .قال : ويلزم منه أن يكون كلّ حادث مركباً وإلاّ كانت علته بسيطة بل كل بسيط قديماً ويلزم منه قدم النفس انتهى كلامه .

واعترض عليه شارح كتاب حكمة الاشراق بأنّ ماذكره منقوض تفصيلا وإجمالا ومعارض .

أما الأول فلأنه على تقدير أن لايستقل واحد من أجزائه بالعلية يجوز أن يكون له تأثير في كلّ المعلول ،ولايلزم منه خلاف المفروض لأنّ المفروض عدم استقلاله بالتأثير لانفس التأثير بل يجوز أن يكون تأثيره فيه متوقفاً على غيره كما سبق أي في كلام الماتن في مثال تحريك جماعة من الناس حجراً واحداً ، قال ولا نسلّم إنه إن لم يحصل للأجزاء عندالاجتماع أمرزائدهو العلة بقيت مثل ما كانت اذلا يلزم من انتفاءِ امر زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تأثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه ، وعلى هذا لايبقى الأجزاء مثل ماكانت ، ولا الكلّ غير مؤثر بل يكون مؤثراً لحصول شرط تأثيره .

وأما الثاني فلأنه لوصح ماذكره لزم التسلسل الممتنع لأنّ الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لأنه معه بالفعل بل بالزمان ، وهو إن كان بسيطاً فهو المطلوب وإن كان مركباً عاد الكلام ، ولا يتسلسل لاستحالة لانهاية أجزاء الشيء بل ينتهي إلى ماهو بسيط ، وإذاكان حادثما بسيطاً فلوصح ماذكره لزم من بساطته بساطة علّته ومن حدُوثه حدوثها ، ويلزم التسلسل الممتنع على ماعرفت .

وأما الثالث فبأن نقول : ماذكرتم وإن دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا مايدل على جوازه لأنه إذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول : لابد من انتهاء علله إلى ماهو مركب وإلا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير

مرة انتهى ماذكره في ذلك الشرح.

واني ذكرت في الحواشي الّتي علقتها على ذلك الكتاب وشرحه بأنّ كلام هذا القائل قوى جداً في جميع ماذكره إلا في قدم النفس بما هي نفس ، ولا يرد عليه شيء من الإيرادات الثلاثة الّتي أوردها ذلك العلامة، أما النقض التّفصيلي فالمنع الّذي أشار إليه بقوله : لجواز أن يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتأثير بل يكون تأثيره فيه متوقفاً على الغير كما في المثال المذكور إلى آخره ساقط لااتجاه له ، فإنّ كلّ واحد من العشرة إذا كان مؤثراً في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ماجوّزه لزم جواز أن يتحقق هناك علل كثيرة مستقلة بالتأثير مجتمعة ، وذلك واضح البطلان، بيان الملازمة إنّ العلّة إن كانت كلّ واحدة من الآحاد بشرط التسعة الباقية وكانت الآحاد في درجة واحدة ونسبة واحدة في العلّية والتأثير لزم ماذكرناه ، وإن كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي وذلك مع كونه ترجيحاً بلا مرجح فالعلة الموجبة هي ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض وإن كان الآحاد مع وصف الجمعية هي العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل إذا لم يكن معها جزء صوري في الخارج، والكلام في الجزء الصّوري عائد كما ذكره المستدل ، فالاجتماع الّذي ذكره أومايجري مجراه إن كان اعتبارياً محضاً فلا تأثير له في حصول أمر عيني خارجي ومثال تحريك الثقيل بعدة رجال يمتنع التحريك ببعضهم ممّا سيأتي حله ، وإن كان أمراً موجوداً فيكون حادثاً فيعود الكلام في حدوثه وأما النقض الاجمالي فجوابه إنا نختار إنّ الجزء الصوري للمركب مركب وينتهي إلى جزء بسيط ، لكن (١) لانسلّم إنّ كلّ جزء من أجزاء الحادث يجب أن يكون

(١) الاولي أن يقال :جزء الحادث ليس حادثاً مستقلا على حياله حتى يحتاج الى علة عليحدة بل يكفيه علة ذلك المركب ،و اماماذكره قدس سره من أن الحدوث ذاتي له والذاتي لا يعلل فانما يستقيم في الحدوث بمعنى التجدد الذاتي لا في الحدوث بمعنى الكون بعد ان لم يكن ،وجزء الحادث حادث بالمعنى الثاني ايضاً فلابد له من مخصص للحدوث وهو ايضاً حادث بهذا المعنى وهلم جراً فيتسلسل ـ س ره .

حادثاً وجودياً موصوفاً بحدوث زائد على هويته التجددية الاتصالية كما في أجزاء الزمان والحركة حتى يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث بذاته إلى علة حادثة بسيطة ليلزم منه التسلسل الممتنع . وأما المعارضة فمدفوعة لتوقفها على حادث بسيط يزيد حدوثه على ذاته ، وهو في محل المنع كما عرفت ، وستعلم تحقيق مستند هذا المنع . وما ذكره هذا القائل المذكور من أن علة الحادث مركبة من جزء مستمر وجزء متجدد يكون عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث بالقديم على طريقتهم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرط لوجود جزء حادث ، ومطابق أيضاً لما حققناه وبرهنا عليه كما سيجيء بيانه في إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه من جهة إثبات جوهر متجدد الذات مقتضى الهوية الاتصالية التي كالحركة (١) وهي الطبيعة السارية في الأجسام ، لأن حقيقتها باقية على نعت التجدد ملتئمة من أجزاء متصلة متكثرة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء السابق وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل . وأما بطلان قوله بقدم النفوس فستعلم بيانه في مباحث النفس انشاء الله تعالى من أن النفس بما هي نفس أي لها هذا الوجود التعلقي ليست بسيطة كما تصوره حتى تكون قديمة ، بل هي متعلقة الذات بجرم طبيعي حكمها حكم الطبيعة في انتظام حقيقتها من جهتين: إحداهما ما بالفعل والأخرى ما بالقوة .

وهم وتحقيق عرشي: ومما قيل في هذا المقام إنه يجوز أن يكون للبسيط علة مركبة من أجزاء ، فإن جزء العلة للشيء الوحداني لا أثر له بنفسه بل

---

(١) أي كالحركة العرضية والا فحركة الطبيعة ايضا من أفراد مطلق الحركة لكنها حركة جوهرية والمسلكان متوافقان الا أن الشرط للحدوث على طريقتهم أبعاض سيلان الوضع الفلكي وعلى طريقة المصنف قدس سره ابعاض سيلان الطبيعة الفلكية الدائمة الحافظة للزمان وأما غيرها من الطبائع فمنقطعة - س ره .

المَجموع له أثر واحد لأنّ لكل واحد فيه أثراً فقد لا يكون لكل واحد أثر ، ولا يلزم أن يكون حكم كل واحد حكماً على المَجموع لأنه لا يلزم من كون كل واحد من أجزاء العشرة غير زوج أن لا يكون العشرة زوجاً بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوُحداني ، وكما أنّ جزء العلّة الّتي هي ذات أجزاء مختلفة لا يَستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم أن يقتضي جزء المعلول فكذلك الأجزاء الّتي من نوع واحد ، فإنه إذا حرّك ألف من الناس حجراً حركة معينة في زمانها ومسافتها لا يلزم أن يقدر واحد منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءاً من تلك الحركة هو حصة منها بل قد لا يقدر على تحريك أصلا ، وإذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تأثيره عند الانضمام إلى الباقي علم منه أنّ وجود الواحد الّذي هو جزء العلّة كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع .

هذا ما ذكره بعض الأعاظم [1] قلت: في الجواب تحقيقاً للمقام : إنّ المركب

---

(١) هو الشيخ الاشراقي قدس سره قد ذكره في كتابه المسمى بحكمة الاشراق وعند ذلك الشيخ العظيم كل مجموع موجود على حدة وراء كل واحد ولذلك جوز صدور بعض العقول عن جملة منها وبعضها عن مجموع جهتين مثلا من الجهات التي في العقول ، وسيأتي بيان طريقته قدس سره انشاء الله فعلة كل موجود متأثر له وحدة حقيقية .

ان قلت : ذلك الواحد المتأثر ان كان له الحدوث بمعنى الكون بعد أن لم يكن والحادث البسيط عنده ليس معلولا للمركب كما مر لزم التسلسل .

قلت : العقل الفعال علته المؤثرة وهي العلة المفيضة وهو واحد بسيط بشرط خارج هو جزء من الحركة الفلكية مفيد مؤثر فيه ، و مقصوده قدس سره ان العلة المؤثرة لا تكون مركبة ومجموع أمرين أو أمور كما قال الشيخ الاشراقي قدس سره ان المجموع هو المؤثر وكل واحد ليس بمؤثر والحال ان الاجتماع ليس بموجود ، وأما العلة التامه للحادث فلا بأس بكونها مركبة مثل مجموع أمر قديم وشرط حادث و عند القوم العلة التامة للحادث مجموع امور بعضها عدم وعدمي كرفع المانع وكالمعد ، وقد نقلنا من صاحب المواقف ارجاع رفع المانع الى الامر الوجودي وأيضاً الواحد الحقيقي من الحوادث وان كان بسيطاً من جهة الا أنه مركب من جهة اخرى كما سيصرح بقوله وان كان كثيراً من جهة اخرى ـ س ره .

لايخلو إما أن يكون له جزء صوري أولم يكن وصورة الشيء هي تمامه وجهة وجوده ووحدته ، وقد مر أنّ وجود كل شيء هو بعينه وحدته ، ومايكون وحدته ضعيفة كالعدد حتى يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده أيضاً ضعيفاً . فالكثير بما هو كثير غيرموجود بوجود آخر غير وجودات الآحاد والمعدوم بما هو معدوم لا تأثير له ، ومثل ذلك الوجود أي الّذي كالأعداد والمقادير كان تأثيره عين تأثير الآحاد والأجزاء ، فعلّة كلّ موجود متأصّل لوحدة حقيقية لابدّ أن يكون وحدتها وحدة حقيقية أقوى من وحدة معلولها ، فكل مركب فرض كونه علة لموجود وُحداني فلابد أن يكون له جزء صُوري هو في الحقيقة علّة. إذا تقرر هذا فقوله بل المجموع له أثر واحد قلنا : المجموع له اعتباران اعتبار إنه مجموع ، واعتبار إنه آحاد فهو بالاعتبار الأول شيء واحد ، لكن جهة وحدته إما أن تكون اعتبارياً غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا . و إما أن يكون أمراً حقيقياً كالصور النوعية للمركب العنصري ، ففي كون المجموع علّة للأثر ثلاثة احتمالات : أحدها أن يكون جهة التأثير والعلية هي الآحاد والأجزاء فلابد أن يكون لكل واحد منها أثر و يكون أثر المجموع مجموع أثر الآحاد والأجزاء ، و إلّا فلا يكون للمجموع أثر أصلا إذ ليس المجموع إلّا عين الآحاد ووصف الاجتماع ليس بأمر زائد له تحقق في الواقع إلا بمحض الاعتبار الّذي لا أثر له ، والاحتمال الثاني أن يكون جهة التأثير هي الوحدة الجمعية الاعتبارية ، فالحكم فيه يجري مجرى الأول لأنّ الوحدة هاهنا ضعيفة تابعة للكثرة فلها أثر ضعيف تابع لأثر الكثرة ؛ والعمدة والأصل في المؤثرية هي الآحاد دون المجموع من حيث الوحدة الاجتماعية، وأما الاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ماسبق كتأثير المقناطيس في جذب الحديد ، وتأثير الترياقات في دفع السموم ، فحينئذ كان المؤثر في الحقيقة هو شيئاً واحداً بما هو واحد لابما هو ذو أجزاء ، فثبت أنّ علّة الواحد واحد بالذات وإن كان كثيراً من جهة اُخرى . وأما

مثال تحريك جماعة حجراً ثقيلا أو رسوب السفينة المملوة من الحنطة في البحر مع أنّ بعض تلك الجماعة لايقدر على تحريكه وللحبة الواحدة لها أثر في رسوبها فالحق فيه إنّ لكل واحد من الآحاد والأجزاء أثراً ضعيفاً في ذلك التحريك ولو في الإعداد و تحصيل الإستعداد بإحالة المادة ، لكن يزول أثره بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق الآخر ،والتأثيرات المتلاحقة من المتفرقات في التأثير يضمحل بتراخي الزمان بينها فلا يظهر أثر كلّ منها ولا أثر المجموع لورود مضادّ التأثير على كلّ منها ، حتى لو فرض أحد كون تأثير كل منها وفعله سواءاً كان محسوساً أو غير محسوس باقياً في المادة المنفعلة عنها المتحركة بها بأن لايمحو ذلك الأثر تراخي الزمان يلزم ترتب الأثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق ، لكن قد يزولُ أثر كل من الآحاد عند لحوق الآخر ، فإنّ كل فعل جسماني له زمان معين لايمكن بقاؤه أكثر من ذلك الزمان طويلا كان أو قصيراً ، كما يمحو أثر النار الضعيفة في تسخين الحديد بلحظة،فلو فرض في مثال تحريك الرجال حجراً ثقيلا بقاء أثر التحريكات وتلاحق تأثير كلّ منهم تأثير صاحبه مع افتراقهم في الزمان كان التأثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل الأخير إياه عند حصُول المبلغ المذكور من الآحاد ولو على التراخي ، فيرى عند ذلك رجلا واحداً كأنه حرّك بقوة نفسه الواحدة حجراً عظيماً والحال إنه قد تحرك بمجموع قوى تلك الاشخاص ، فثبت أنّ الاجتماع في الزمان الواحد ليس محتاجاً إليه لأجل حصُول جهة الجمعية الاعتبارية بل لأجل انحفاظ آثار الآحاد لئلا يزول بعضها عند حصُول البعض الآخر . ولا يمحو أثر كل واحد بانقضاء زمان تأثيره . فتأمل في هذا المقام لتعلم حقيقة ماقررناه وأوضحنا لتنفعك في كثير من المواضع كمسألة كون القوى الجسمانية متناهي الفعل والانفعال وغير ذلك ، والله ولي العصمة والإلهام .

(فصل ١٢)

ماهية(١) الممكن بشرط حضور علتها الكاملة يجب وجودها وبشرط عدمها يمتنع، وعند قطع النظر عن الشرطين باقية على امكانها الاصلي

فمن خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرائط ، وليس لغيره من الجهات هذا ، ولا يجب للعلّة مقارنة العدم ،ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل أن يكون وجوده بعد العدم ، وكون الحادث مسبوقاً وجوده بالعدم ، من لوازمه المستندة إلى نفس هويته من دون صنع الفاعل فيه ، فهناك عدم سابق ووجود لاحق ، وصفة محمولة على الذات وهي كونها بعد العدم ، فالعدم السابق مستند إلى عدم العلّة ، والوجود البعد إنما هو من إفاضة العلّة ، وكون الذات بعد العدم ليس من الأوصاف الممكنة اللحوق واللا لحوق بالذات بما هي تلك الذات حتى يفتقر إلى علّة غير الذات ، أليس إذا فرضناها من الصفات الجوازية التي تلحق الموصوف بعلّة اُخرى غير الذات أو غير علّة الذات ، فنفس الذات مع قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث أهي هوية إمكانية مُستدعية للتعلّق بالعلة، فيكون بذاتها من دون أن يكتنفها الحدوث صادرة عن الفاعل فتحققت غير مخلوطة بالحدوث بل أزلي الوجود لعدم الواسطة (٢) فحينئذ فرض لحوق الحدوث بها بعلّة اُخرى يكون متنافضاً أم هي بحسب نفس هويتها خارجة

(١) ذكر في هذا الفصل مطالب أربعة : أحدها انه من خواص الممكن صدق قسيميه عليه بالشرطين وثانيها عدم وجوب مقارنة العدم الزماني للمعلول في العلية وثالثها ان الحدوث أي كون وجود الحادث بعد العدم من لوازم ماهية الموجودة فهو ذاتي لا يعلل كما ان الامكان لازم الماهية من حيث هي فلا يعلل فالنقاش ليست من الجاعل للزومه للحادث ليس محوجاً اليه أيضاً لان المحوج لابد أن يكون في نفسه محتاجاً بالذات وليس فليس -س ره- .

(٢) أي وساطة المادة باستعدادها فوساطة المادة باستعدادها توجب الحدوث الزماني -س ره- .

عن حد الإمكان إلى أحد القسمين وإنما إمكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب الوجود بذاته أو ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ، ؟ ويلزم أيضاً كونه بذاته سرمدي الوجود أو العدم ثم يلحقها حدوث مقابله بعلّة فيعود المحذور السابق على وجه [١] فحش ثم من البين إنه لو فرض للحادث وجود أزلي لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر إلى هذا الوجود إلاّ أن يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تأثير مؤثر فلا تأثير للفاعل إلاّ في نفس الوجود مستمراً كان أو منقطعا ، فالوجود وإن لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصول هذه الكيفية أعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب ،ولا استبعاد في أن يكون اتصاف الشيء ببعض الصفات ممكناً إلاّ أنه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة أخرى عند ذلك واجباً ، والواجب لا علّة له ولا يلزم من كون وجوده أو عدمه يمكن [٢] أن يكون وأن لا يكون كون وجوده بعد العدم أو عدمه بعد الوجود يمكن أن يكون وأن لا يكون حتى ينسب إلى سبب ، فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وإن كان سبب لوجوده الّذي كان بعد العدم.

وربما ظنّ قوم إنّ الشيء إنما يحتاج إلى العلّة لحدوثه بمعنى أنّ علّة افتقاره إلى الفاعل هي الحدوث ، فإذا حدث ووجد فقد استغنى عن العلة ، وهذا أيضاً [٣] باطل لأنا إذا حلّلنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق ، وكون ذلك الوجود

---

(١) اذ في السابق تحقق جمع بين المتنافيين من وجه واحد الحدوث والازلية وهنا من وجهين هذا ، والجمع بين الوجوب الذاتي أو الامتناع الذاتي والحدوث -س ره .

(٢) ومن هنا قيل بكون لوازم الذوات المجعولة بالذات مجعولة بالعرض لا بالذات ولكنه فرق بين هذا الوجوب و الوجوب الذاتي الذي هو قسيم الامكان كما قرر في محله -س ره .

(٣) أى كما أن معللية الحدوث و عدم ذاتيته للحادث باطل كذلك عليته للافتقار باطل -س ره .

بعد العدم ، وتفحّصنا عن علة الافتقار إلى الفاعل أهي أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها لم يبق من الأقسام شيء إلا القسم الرابع ، أما العدم السابق فلأنه نفي محض لا يصلح للعلية ، وأما الوجود فلأنه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الموجد المتوقف على علة الحاجة إليه ، فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب ، وأما الحدوث فلافتقاره إلى الوجود لأنه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار الوجود إلى علة الافتقار بمراتب ، فلو كان الحدوث علّة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت هذا[1] ما يناسب [2] طريقة القوم .

فصل (١٣)

في أن البسيط الذي لا تركيب فيه أصلا لا يكون علة لشيئين بينهما معية بالطبع

البسيط إذا كان ذاته بحسب الحقيقة البسيطة علة لشيء كانت ذاته محض علّة ذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات وعلة لتكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة زائدة أو شرط أو غاية أو وقت أو غير ذلك فلا يكون مبدءاً بسيطاً بل مركباً ، فالمراد من المبدء البسيط إن حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدءاً لغيره ، وليس ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه ، كما إن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صفة الكتابة فإذا كان كذلك وصدر عنه أكثر من واحد ولا شك إن

---

(١) أي يناسب طريقتهم التي هي عبارة عن كون علة الافتقار هي الامكان بمعنى امكان الماهيات وهو حق بوجه والحق الصريح هو ان علة الافتقار الى العلة هي الوجود لانه ما فيه الافتقار فهو ما به الافتقار ـ س ره .

(٢) من وجهين: أحدهما ما طوى ذكره وهو علية الامكان بمعنى سلب الضرورة للافتقار و الطريقته قدس سره علية الامكان بمعنى سلب الضرورة يمكن كونه واسطة في الاثبات لا في حثبوت . وثانيهما انه يمكن على طريقته قدس سره اختيار الشق الثاني بأن يكون الوجود علة اجة الماهية قوله: الوجود مفتقر الى الايجاد . ☆

معنى مصدر كذا غير معنى مصدر (١) غير كذا فتقوم ذاته من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض ، فافهم هذا ودع عنك الإطنابات الّتي ليس فيها كثيرة فائدة وإياك أن تفهم من لفظ الصدور وأمثاله الأمر الإضافي الّذي لايتحقق إلّا بعد شيئين لظهور إنّ الكلام ليس فيها بل كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول ، فإنه لابدّ أن تكون للعلّة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره ، وتلك الخصوصية هي المصدر في الحقيقة وهي الّتي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية وطوراً بكون العلّة بحيث يجب عنها المعلول ، و ذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى إنّ الخصوصية أيضاً لايراد بها المفهوم الإضافي بل أمر مخصوص له ارتباط وتعلّق بالمعلول المخصوص ، ولا شك في كونه موجوداً ومتقدماً على المعلول المتقدم على الإضافة العارضة لهما ، وذلك قد يكون نفس العلّة إذا كانت العلّة علّة لذاتها ، وقد يكون زائداً عليها (٢) ، فإذا فرض العلة بما هي به علة بسيطاً حقيقياً ويكون معلوله ايضاً بسيطاً (٣) حقيقياً وبعكس النقيض كل ماكان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة إما في ماهية أو في وجوده .

---

*قلنا : الوجود الحقيقي لا المصدري عين الافتقار والتعلق والربط وهذه ذاتية له غير معللة فمفهوم الايجاد المصدري أو النسبي المقولي لا يوجد به شيء بل بالحقيقي يوجد الشيء وهو الوجود الحقيقي الذي به يطرد العدم ولكن اذا لوحظ ساقط الاضافة عن الماهيات متعلقاً بالحق تعالى كما اذا كان مضافاً بمراتبه الظهورية الى الماهيات موجوداً كل واحدة منها بواحد منه كان كل واحد منه وجودها الحاصل بالايجاد لا ايجادها فتلطف تعرف ـ س ره .

(١) أي مصدر شيء ليس بكذا ومن هنا يظهر التنافي ـ ن ره .

(٢) كالصورة النوعية النارية في علية النار للسخونة فانها خصوصية ليست في الماء اذ بدلها في الماء هو القوة المبردة للبرودة وهما زائدان على النار والماء لان ذات النار هيولى وصورة جسمية و كذا الماء بماهما جسمان و اذا فرض القوة المسخنة او المبردة قائمة بذاته لا بالهيولى المجسمة كانت الخصوصية عين ذاتها حينئذ ـ س ره .

(٣) مع كونه بسيطاً حقيقياً لا يمكن أن يساوق العلة في البساطة ـ ن ره .

شك وازالة: ومن أسخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء: إنّ المركز نقطة وهي نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها إلى المحيط، ولم يلزم من تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة أن تكون النقطة مركبة من اُمور غير متناهية، ويليه في السخافة والوهن قوله:(١) الوحدة المعينة إذا اُخذت مع وحدة اُخرى حصّلت الأثنوة لتلك الجملة، إذا اُخذت مع وحدة اُخرى حصّلت الأثنوة للجملة الاُخرى فيلزم من تغاير المجموعين أن تصير الوحدة المأخوذة فيهما جميعاً اثنين، وكأنّ هذا القائل لم يتيسر (٢) له فهم كون البسيط الحقيقي مبدءاً ولا أمكن له تصور معناه فضلا عن إثباته أو نفسه.

وكتب الشيخ الرئيس إلى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين كـ«ا» و«ب» مثلا كان مصدراً لـ«ا» وما ليس «ا» لأنّ «ب» ليس «ا» فيلزم اجتماع النقيضين.

قال الإمام الرازي: نقيض صدور «ا» لاصدور «ا» لاصدور لا «ا» أعني صدور «ب» كما إنّ الجسم إذا قبل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وماليس بحركة، ولا يلزم التناقض من ذلك فكذلك فيما قالوه والشيخ قد نصّ على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله: وليس قولنا إنّ في الخمر

---

(١) والسر فيه ان الحقيقة الواحدة بضميمة شيء تصير موصوفة بجزئية شيء وبضميمة شيء آخر تصير مضافة بالجزئية بالنسبة الى شيء آخر وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وانما كان كذلك لو كان الاختلاف بمجرد عروض الاضافة بعد الانضمام -س ره.

(٢) لانا اذا نظرنا الى سنخ الوحدة فلا مصدر ولا صادر متعددين فيها لوحدة الوحدة المأخوذة والمأخوذ معها والاثنوة اذ ليس هنا الا تكرار الوحدة لا بشرط في اللحاظ والظهور، والتكرر في الظهور اللحاظي لا يكثر الشيء وان نظرنا الى تعينها، فالوحدتان المأخوذتان مع الوحدة المعينة بالموضوع جهتان لها في رسم الاثنوتين، وكذا الكلام في كون النقطة نهاية لان النهاية عدمية و لا ميز في العدم بما هو عدم وان لوحظ وجودها باعتبار العقل فلها جهات كثيرة فباعتبار محاذاتها لانصاف أقطار كثيرة راسمة للنهايات الكثيرة -س ره.

رائحة وليس فيه رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ماليس رائحة ، فإنّ في الأول القولان لايجتمعان وفي الثاني يجتمعان .

قال : ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة، والعجب ممن يفنى عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء إلى المطلوب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان .

أقول :إنّ ماذكره أيضاً يدل دلالة واضحة على أنّ هذا الجليل القدر ماتصوّر معنى الواحد الحقيقي و كونه مبدءاً للشيء وإنّ مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى إنه يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطا ليس وهو واضعه إنّ هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو أيضاً يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة ، أليس ذلك منه غياً وضلالاً وحمقاً وسفاهة ، فإنا قد قررنا إنّ المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة ، والماهية من حيث هي ليست إلّا هي، فاذا كان البسيط الحقيقي مصدراً لـ «ا» مثلا ولما ليس «ا» مثلا كانت مصدريته لما ليس «ا» غير مصدريته لـ «ا» ، التي هي نفس ذاته فتكون ذاته غير ذاته وهذا هو التناقض .

وأمّا ماذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ إنّ صدور لا «ا» ليس صدور «ا» فهو لاصدور «ا» فما اتصف بصدور لا «ا» فقد اتصف بلا صدور «ا» فاذا كان له حيثيتان جاز أن يكون متصفاً من حيثية بصدور «ا» ومن حيثية اُخرى بلا صدوره من غير تناقض ، أما إذا لم يكن له إلّا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض ، وتفصيله إنّ اتصاف الشيء بأمر هو لااتصافه بآخر ، فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لايتصف بغيره ، فلايجوز اجتماعهما من حيثية واحدة .

وفيه بحث إما أولا فلانّ اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواءاً كان من جهتين أو من جهة واحدة ، و شروط التناقض ووحداته [1] مشهورة

(١) أقول بل جعلوا اتحاد الجهة من الاركان والمقومات حيث اعتبروا في المقسم الذي☆

ولم يشترط (١) احد في التناقض كون الموضوع واحداً حقيقياً.

و إما (٢) ثانياً فلأنا نسلم إنّ اتصاف الشيء بأمر هو بعينه لاتصافه بآخر غاية الأمر أن لايصدق عليه اتصافه بآخر ولايلزم (٣) منه أن يصدق عليه لااتصافه بآخر.

وإما ثالثاً فلا نتقاضه باجتماع كل مفهومين متخالفين كالوجود والشيئية في موضوع واحد من جهة واحدة لجريان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضاً ولم يقل به أحد.

وأما رابعاً (٤) فلأنّ نقائض المعاني المصدرية والروابط من المفهومات الّتي

☆ هو التقابل امتناع الاجتماع في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة، وكون زيد عالماً من جهة النفس وليس عالماً من جهة البدن ليس تناقضاً والحق مع المنصف قدس سره لان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وسلبها بسلب جميع أفرادها ومراتبها فبمجرد سلب العلم من مرتبة جسمية زيد العالم أو سلبه من ماهيته لايصح أن يقال انه ليس بعالم مع كونه عالماً في الواقع، وهذا مثل ما قال قدس سره ان الامكان للعقل الكلي في مرتبة من نفس الامر لا يوجب كونه له في الواقع اذ الامكان سلب الضرورة وسلب الضرورة في المرتبة مع ثبوت الضرورة في الواقع للعقل ووجوبه بوجوب الحق لايكفي في صدق الامكان في الواقع كما ان زيداً لايصدق عليه انه ساكن بمجرد عدم حركته في السوق مثلا مع حركته في داره، فزيد عالم وليس زيد عالما تناقض مع تعدد الجهة في زيد واما قولنا: زيد عالم من جهة النفس وليس عالماً من جهة البدن فعدم التناقض فيه من جهة تعدد المحمول أو الموضوع -س ره.

(١) والسر فيه هو ان الموضوع الذي هو محل الاعراض التي تعرض له في الوجود وتباينه فيه يصدق عليه العرض بالعرض لا بالذات، بمعنى أن الموصوف بالحقيقة انما هو نفس العرض فتعدد الموصوف بالحقيقة هو المصحح لصدق السواد و ماليس بسواد بحمل في دون على على ذات واحدة صدقاً بالعرض فاحسن التدبر لكي تجد الغرض -س ره.

(٢) والا لكان الاثبات عين النفي، ومن المحققات ان الماهية من حيث هي ليست الا هي -س ره.

(٣) أي صدقاً ذاتياً اللهم الا ان يراد الصدق العرضي -س ره.

(٤) يعني ربما يكون الشيئان نقيضين بحمل على اي مواطاة ولا يكونان نقيضين بحسب حمل في أي اشتقاقاً لان السواد واللاسواد نقيضان بحمل على وليسا نقيضين بحسب اجتماعهما ☆

من شأنها الحمل على الذوات اشتقاقاً لامواطاة إنما يعتبر بحسب هذا الحمل ، فنقيض صدور الشيء من العلّة رفع صدوره عنها لالاصدوره ، كما أنّ نقيض وجود الشيء إي كونه موجوداً (١) عدمه لالا وجوده وإن كان كلٌّ من اللا صدور واللا وجود نقيضاً لنفس الصدور أو الوجود بحمل على ، لكن لاضير في اتصاف الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور ولايشتبه عليك أنّ هذا البحث غير وارد على ماحررنا به الحجة وحققنا الصدور من أنه ليس المراد منه المعنى المصدري الاضافي بل هو عبارة عن نفس الذات في العلّة البسيطة كما لايخفى على البصير المحذق والزكى المدقق ، وسنعيد إلى هذا المقام في الربوبيات بزيادة تحقيق وتنقيح .

فصل (١٤)

في أن المعلول الواحد هل يستند الى علل (٢) كثيرة

☆ في ثالث ، فان السواد والحركة يجتمعان في الابنوس والحركة مصدوقة اللاسواد، فالسواد والحركة متقابلان بحسب الكون النفسي وليسا متقابلين بحسب الكون الرابط ـ س ره .

(١) الضمير في عدمه راجع الى الكون لا الى الشيء أي نقيض الكون الرابط أي الكون في شيء عدم ذلك الكون الرابط لالاوجوده أي عدمه في نفسه ، فالنفسي من الوجود أو العدم نقيض النفسي والرابط منهما نقيض الرابط والحاصل منع قول المحقق فما اتصف بصدور لا «١» فقد اتصف بلاصدور «١» بأن نقيض اتصاف الشيء بالصدور عدم اتصافه به لا اتصافه باللاصدور وان كان اللا صدور نقيض الصدور مواطاة فلا بأس باتصاف الموضوع بهما لكن يخرج الجواب من كلام المحقق وهو نفي الحيثيتين في العلة الوجوبية ، فلو اتصف البسيط الحقيقي الذي ليس فيه حيثية وحيثية بشيء فهو عين الاتصاف بذلك أي هو بذاته ممنون فلو اتصف بشيء آخر وهذا الاتصاف غير ذاك كان ذلك البسيط غير نفسه ، وسيجيء في الربوبيات ان اجتماع المتخالفين كالسواد والحركة في البسيط يرجع الى اجتماع المتقابلين بحسب حمل على ، ولعله أشار الى تصحيح قوله بقوله وسنعيد الخ أو لم يتعرض له لاعتقاده ان كلام المحقق وأمثاله انما هو في مفهوم الصدور أو الاتصاف ونحوهما كما أشار بالمعاني المصدرية وقال: ولايشتبه عليك الخ وقد علمت انه لايمكن تتميم القاعدة الا باعتبار حقيقة الخصوصية ، كما ان تتميم القاعدة التالية لها اى عدم استناد المعلول الواحد الى علتين مستقلتين لا اجتماعاً ولا تبادلاً ولا تعاقباً مبني عليه أيضاً ـ س ره .

(٢) لايخفى ان المعلول بالذات من جهة أنه مرتبط بذاته وبنفسه الى ذات العلة فهو نفس☆

أما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده إلى علتين مستقلتين مجتمعتين أو متبادلتين تبادلا ابتدائياً أو تعاقبياً ، وجه الاستحالة في الكل إنهما إما (١) أن يكون لخصوصية كل منهما أو أحدهما مدخل في وجود المعلول فيمتنع وجوده بالاخرى بالضرورة بل وجب وجوده بمجموعهما ، وإما أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك ، فكانت العلّة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلّة (٢) على التقديرين أمراً واحداً ولو بالعموم .

وما قيل : من أنّ العلّة يجب أن يكون أقوى تحصّلا وأشد وحدة من المعلول فالمراد منها العلّة الفاعلية دون الضمائم والشرائط والمعدّات ، فإنّ الشيخ الرئيس بعد ما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة في الهيّات الشفاء إنّ الصورة من حيث هي صورة ما شريكة لعلّة الهيولى لا من حيث أنها صورة معينة قال : لقائل أن يقول : مجموع تلك العلّة والصورة ليس واحداً بالعدد بل واحد بالمعنى العام ، والواحد بالمعنى العام لا يكون علة لواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فإنها واحدة بالعدد .

فنقول: (٣) إنا لا نمنع أن يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد

☆ الارتباط والانتساب، والنسبة يختلف باختلاف طرف النسبة واختلاف العلة مع كون المعلول واحداً بعينه يرجع بالحقيقة الى عدم اختلاف النسبة مع كون طرف النسبة مختلفاً وهو كما ترى ، و أما المعلول بالعرض وهو الماهية الكلية والكلي الطبيعي فلا ضير فيه كما أفاده قدس سره ، وهذا انما هو من جهة تعدد وجوده بتعدد الافراد كما في المنصريات ـ ن ره .

(١) العموم أو الابهام في تأدية العبارة طلباً للاختصار ، والمقصود التبيين بأن المدخلية اما لهذه دون تلك واما لتلك دون هذه ، لا يتعدى من احداهما المعينة ولفظ المدخل الظاهر في التأثير بنحو الجزئية من باب الاكتفاء بالاقل ، فالمقصود انه ان كان لخصوصية معينة تأثير بنحو الاستقلال فيمتنع وجوده بالاخرى ، وان كان بنحو الجزئية فوجب وجوده بمجموعهما ـ س ره

(٢) حتى فيما وجب وجوده بمجموعهما لان المجموع واحد بالاجتماع ـ س ره .

(٣) هاهنا من جملة كلماتهم المرموزة ، وليس المراد ما يتراآى من ظاهره بل ظاهره كلام المصنف هنا أيضاً بل المراد بصورة ما هو الصورة الجوهرية المتعينة بالتعين الاول والابهام بحسب التعينات الثانوية ـ ن ره .

بالعدد علّة للواحد بالعدد، وهناك كذلك فان الواحد بالنوع مُستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق ، فيكون ذلك الشيء موجباً للمادة ولا يتم ايجابها إلاّ بأحد أُمور مقارنة أيّها كانت انتهى .

وبوجه آخر إذا كان كل منهما أو واحد منهما مُستقلّة بالتأثير كان المعلول معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره إلى الأخرى فيمتنع افتقاره إليهما مع أنه واجب الافتقار إليهما هذا خلف وأما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده إلى المتعدد كالحرارة الواقعة إحدى جزئياتها بالحركة ، وأُخرى بالشعاع ، وأُخرى بالغضب ، وأُخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه . وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد . واللازم معلول للملزوم ، كيف وطبائع الأجناس لوازم خارجية للفصول ، والجنس إنما يتقوم في الوجود بالفصل المقسّم كما علمت ، وكذا الإمكان (١) بين الممكنات المختلفة الماهيات والزوجية بين الأربعة والستة ، وهما نوعان من العدد ، وكذا غيرهما من مراتب الأزواج كيف (٢) والاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات ، وكل عرضي معلل بمعروضاته ، وما ظُن إنّ العلل المختلفة لابدّ لها من اشتراك في وصف

(١) أى الامكان بمعنى الفقر والتعلق فانه لازم غير متأخر في الوجود للوجودات الخاصة أو الامكان بمعنى تساوى الطرفين اللازم للماهيات باعتبار الوجود معها بنحو الظرفية البحتة بمعنى سلب الضرورتين فانه نفي محض لا يصلح للمعلولية للماهيات -س ره .

(٢) لايقال : هذا غير مسلم لان الاختلاف ذاتي المختلفات والذاتي وان كان بمعنى لازم الذات غير مجعول ، فان الجاعل كما انه ماجعل البياض بياضاً والسواد سواداً ماجعلهما مختلفين فانهما مختلفان بنفس ذاتيهما ، وقد سبق هذا في أواخر مبحث الجعل لانا نقول لازم الذات لايحتاج الى جاعل غير الملزوم لأنه لايحتاج الى جاعل هو الملزوم ولذا قال المصنف قدس سره : بمعروضاته وغرضي من هذا الكلام توضيح المقام لتعرف المرام من ان الاختلاف في حقيقة الوجود انما الاختلاف النوعية والجنسية بل العددية بالماهيات وفي الماهيات ، ويتكثر الوجود بتكثر الموضوعات لا بالذات -س ره .

عام يكون جهة استناد ذلك المعلول إليها فهو غير مُستقيم، فإنا ننقل الكلام إلى تلك الجهة المشتركة فإنّ لزومها إن لم يكن لجهة اُخرى مشتركة فذلك هو المطلوب وإلاّ لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية .

فإن قلت : المعلول إما أن يفتقر لماهية إلى علّة معينة فاستحال استناده إلى غير تلك العلّة ، وإن لم يفتقر إليها لماهية كان غنياً عنها لذاته ، والغنى عن شيء لذاته لايكون مَعلولا له .

قلت : المعلول من حيث إمكانه لذاته يفتقر إلى علّة ما لا إلى علّة معينة ، لكنْ استناده إلى العلّة المعينة لأمر يعود إلى العلة لأنّ ذات (١) العلة لما هي هي مقتضية لذلك المعلول افتقار المطلق من حيّز المعلول وتعيين العلة من جانبها .

فصل (١٥)
في أحكام العلة الفاعلة

قد علمت أنّ كلّ علة مقتضية فهي مع معلولها ، لكن كثيراً ما يقع الإشتباه من إهمال الحيثيات أو عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض ، فما قيل : إنّ الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة الّتي بها يكون الفاعل فاعلا ، والفاعل أيضاً قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج ، وقد يكون بالعرض إما لأنه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما يقال الكاتب يعالج فإنّ المعالج بالذات هو من حيث إنه طبيب ، وإما لأنّ معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء نسب إلى ذلك الفاعل بالعرض كالتبريد المنسوب إلى السقمونيا لأنه

---

(١) أي تعين العلة للخصوصية المعتبرة والمعلول بعد في كتم العدم اذ الخصوصية منشائه فهي متقدمة عليه فخصوصية العلة تقتضي المعلول لان المعلول الذي هو في كتم العدم في مرتبة العلة يستدعيها ، واذا لوحظ امكانه الذي هو متأخر عن ماهية التي هي متأخرة عن وجودها المجعول بالذات المتأخر عن الخصوصية المعينة لايستدعي الاعلة ما لكونه مناط الحاجة اليها - س ره .

يبرد بالعرض ، وفعله بالذات استفراغ الصفراء و يتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصّحة ، و كون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط ، فإنّ معطى الصحة مبدء أجل من الطبيب، ومَبدء الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ، و كذا الحكم في إحالة النار مايجاورها تسخيناً، وطرح البذر في الأرض ، والفكر في المقدمات وسائر مايشبه هذه الأشياء فإنّ هذه لَيست عللا بالحقيقة . والغلط الّذي وقع لهم في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وجدوا الإبن يبقي بعد الأب ، والبناء بَعد البنّاء ، والسخونة بَعد النار ، إنما نشأ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، فإنّ البنّاء حركته علة لحركة لبن مّا ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن ، وانتهاء تلك الحركة علة لسكون ذلك اللبن ، وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع مادة ، وذلك الاجتماع علة لشكل مّا ، ثم انحفاظ ذلك الشكل فمما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع ، وكذا الأب علة لحركة المنى إلى الرحم ، وأما تصويره حيواناً وبقاؤه حيواناً فعلته واهب الصور ، وكذا النار ليست علة للسخونة بل لانّ تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة ، وأما حصول السخونة في الماءِ واستحالته إلى النار فبالفاعل الّذي يكسو العناصر صُورها ، وسنبرهن إنّ علة كل جسم أمر عقلي بالضرورة ، وكيف يكون نار، علة لوجود نار، ولا نار جسمانية أحقّ بأن تكون مقدمة بالعلّية من نار أُخرى كذلك . وبالجملة فكلّ نوع إمكاني متفق الأفراد في المعنى النوعي الغير المتفاوت فيها لم يكن لها بد من وجود علّة خارجة عن النوع ، فقد ثبت أنّ العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدّات ومعيّنات . وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مَبدء الوجود ومفيده كما في عرف الالهيّين ، وأما مايطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لايفيد وجوداً غير التحريك فقد دريت إنّ مثل هذه العلّة تكون معدّة [1] وليست علّة بالذات ، فالجسم لاشتماله على الهيولى

---

(١) أى معدة بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحي، فان المعد في الاصطلاح مايكون عدمه ☆

الّتي هي محض القوة والفاقة لايكون علّة لوجود، وكذا الصّورة إذ لاوجود لها من دون الهيولى والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم أو صورته علّة لوجود لكان العدم مفيداً للوجود، فلا استقلال لهذه الأشياء في الايجاد . بل الحق إنّ نسبة الايجاد إليها لوصحت فهي تكون لإمداد علوي ، وإنما هي روابط ومصحّحات للوجود ، وإذ قدعلمت أنّ وجود المعلول لايساوي وجود العلة إذ وجودها بنفسها ووجود المعلول من وجودها فيكون للعلّة اختصاص وجوب في ذاته ومن حيث لم يضف إلى المعلول والمعلول ليس يجب إلّا إذا كان مضافاً إلى العلّة، فالعلّة بهذا احقّ من المعلول ، فتبين من ذلك إنّ العرض لضعف وجوده لايكون علّة لوجود الجوهر لتأخره في الوجود عن الجوهر ، وإنّ الموجودات المركبة لا تكون علّة للبسائط لتقدم البسيط على المركب فلايكون جسم علّة لعقل أو نفس ، ولا محسوس علّة المعقول ، ولا المتعلّق علّة للمفارق إذ العلّة يجب أن يكون حظها من الوجود أوكد من المعلول .

وهم وتنبيه : ما أشدفي البطلان وأغرز في الهلاك، والفساد من جملة الآراء الخبيثة والعقائد الردية المهلكة لنفوس معتقديها اعتقاد من يتوهم (١)

---

* بعد وجوده موقوفاً عليه للمعلول، والفاعل عند الطبيعين لابد من وجوده عند وجود معلوله ، بل الجمهور أيضاً يوافقونهم في هذا الاصطلاح ويقابلونه بالمعد الاترى انهم اذاعدوا علل المركب كالسرير يعدون النجار علة فاعلية وهو فاعل حقيقة بالاضافة الى علله الاخرى من قطع الخشب وصورة السرير والجلوس عليه ، وكذا البنا بالنسبة الى اللبنات في الاخشاب والطين وصورة البيت والاستكنان فيه وقس عليهما نعم فاعلا باصطلاح الحكيم الالهي وذلك لان الطبيعي وأمثاله نظرهم الى الحركة والتغيرات والذي يعدونه فاعلا مبدء تغير المادة وحركتها من أين أووضع أو كيف أوكم الى آخرها ، وأما الالهي فنظره الى الوجود والحق هو معطي الوجود ومخرج الشيء من كتم العدم الى فضاء الكون وجاعل مادته وصورته وفاعله وغايته ، وأما هؤلاء الفواعل فشغلهم تحريك مادة موجودة لابصنعهم بل بصنع الله تعالى الى صورة مفاضة من الله فالفاعل الحقيقي عند الالهي هو الله تعالى ـ س ره .

(١) هذا المتوهم لم يشم رائحة المعية القيومية أصلا ، وهو عن التوحيد بعيد بمراحل بخلاف المعتقد الثاني فانه وجد روح اللقاء أو ريحان الرجاء ـ س ره .

إنّ العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض باريه عليه بالحفظ والإدامة والإمساك والإبقاء ، فإنّ هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده كما علمت يضرّ صاحبه في المعاد ، ويسيء ظنه بباريه دائماً ، ويوجب أن يكون معرضاً عن ربّه ، ناسياً ذكره ، غافلا عن دعائه ، مشغولا بماسواه من أغراض دنياه ، ويمكّن له فيها وملكه بها وأخلده إلى الأرض ، فهو لايذكر ربه إلاّ ناسياً ، ولا يسأله إلاّ بطراً ورئاً أو مضطراً عند الشدائد والمصائب والضرّاء على كره منه وحيرة وضلال ، كما نشاهد من أكثر الناس الّذين قدوافقوا بطبائعهم هذا الرأي وإن لم يصرّحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول عمرهم ، وبباريهم جاهلون لايعرفونه حق معرفته ، فهم في عمى و ضلال في هذه الدنيا وفي الآخرة أعمى وأضلّ سبيلا ، وأما من اعتقدما بازاء هذا الاعتقاد للموحّدين القائلين بأنّ العالم محدث مخترع مطوي في قبضة بارئه يحتاج إليه في بقائه ، ويفتقر إليه في دوامه لايستغنى عنه طرفة عين ، وامتداد الفيض عليه لحظة فلحظة آناً فآناً بل فيضه أمر واحد متصل لومنع العالم ذلك الفيض والحفظ والإمساك طرفة عين لتهافت السماوات، وبادت الأفلاك، وتساقطت الكواكب ، وعدمت الأركان وهلكت الخلائق [١] ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره في قوله إنّ الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن امسكهما من أحد من بعده [٢] وقوله تعالى : «والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه» فهذا من إحدى الآراء الجيّدة ، والاعتقادات الصّحيحة المنجية للنفوس من عذاب الأبدان المحيية لها من موت الرغبة إلى الرأي يكون دائماً متعلّق القلب بربه معتصماً بحبله ، متوكلا عليه في جميع أحواله ، مسنداً ظهره إليه في جميع متصرفاته داعياً

---

(١) كيف وهو مقوم بذاته لوجود العالم ووجود العالم ظهوره لابباينه بينونة عزلة فاذافرض ارتفاع المقوم لم يبق المتقوم -س ره- .

(٢) الاية الاولى اشارة الى الابقاء والحفظ والامساك ، والثانية اشارة الى الاهلاك والافناء والاعدام على طريق اللف والنشر المرتب -س ره- .

له في كل أوقاته ، سائلا إياه حوائجه ، مفوضاً إليه سائر أموره ، فيكون له قربة إلى ربه ، وحياة لنفسه ، وهدوة لقلبه ، ونجاة من المهالك .

تمثيل تنبيهي: فاذن ماأسهل لك أن تتيقن إنّ وجودالعالم عن الباري جل ثناؤه وعظم كبرياؤه ليس كوجود الدار عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب الثابت العين المستقل بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكنّ كوجود الكلام عن المتكلّم إن سكت بطل وجود الكلام ، بل كوجود ضوء الشمس في الجوّ المظلم الذات مادامت الشمس طالعة، فان غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجو ، لكنّ شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته ، وكما أنّ الكلام ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله أظهر بعد مالم يكن فعل ، وكذا النور الّذي يرى في الجو ليس هو بجزء للشمس بل هوانبجاس وفيض منها ، فهكذا المثال والحكم في وجود العالم عن الباري جلّ ثناؤه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفضّل به ويفيّض ،ولاينبغي أن يتوهم متوهم إنّ وجود العالم عن الباري تعالى يكون طبعاً بلااختيار منه كوجود الضوء من الشمس في الجو طبعاً بلا اختيار منها ، ولم يقدر أن يمنع نورها وفيضها لأنها مطبوعة على ذلك لأنّ الباري تعالى كما يستوضح في مقامه مختار في فعاله بنحو من الاختيار أجلّ وأرفع ممايتصوره العوام مثل المتكلّم القادر على الكلام ان شاء تكلم وإن شاء سكت ، فهذا حكم إيجاد العالم واختراعه من الباري إن شاء أفاض جوده وفضله وإظهار حكمته وإن شاء امسك عن الفضل والجود كما ذكر في آية امساك السماوات والأرض .

ذكر وتلويح: قداشتهر من الفلاسفة الأقدمين أنّ المؤثر في الوجود مطلقاً هو الواجب تعالى ، والفيض كله من عنده ، وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط الّتي لابدّ منها في أن يصدر الكثرة عنه تعالى فلادخل لها في الايجاد بل في الإعداد .

وربما احتج عليه بعضهم بما حاصله إنّ الّذي هو بالقوة سواء كان عقلا أو جسماً لايفيد وجوداً أصلا وإلاّ لكان للعدم الّذي هو القوة اشتراط في إخراج الشيء من القوة إلى الفعل ؛ فيكون العدم جزء علّة الوجود وهو محال ، قال : فلا يصح إفادة الوجود إلاّ لمن هو بريء من القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لاغير .

وهذه الحجة وإن استحسنها الجمهور لكنّ يرد عليه إنّ الإمكان المعبّر عنه بالقوة وإن كان أمراً ثابتاً للممكن الوجود باعتبار ذاته من حيث هو لكنه غير ثابت له في نفس الأمر بل الثابت له فيها إنما هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل إياه ، وذلك الاعتبار أيضاً وإن كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لايوجب اتصاف الموجود به في الواقع لأنّ الواقع أوسع من تلك المرتبة ، والسّر فيه إنّ الامكان أمر عدمي هو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بضرورة أحدهما في الواقع ، واتصاف الشيء [١] بأمر عدمي في نحو من أنحاء الواقع لايوجب اتصافه بذلك الأمر في الواقع ، هذا بخلاف الأمر الوجودي فانّ الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع ، فانّ زيداً مثلا إذا كان متحركاً في مكان من الأمكنة كالسوق مثلا يصدق عليه إنه ساكن باعتبار عدم حركته في البيت بل إذا لم يكن متحركاً أصلا نظير هذا [٢] ماقالوه من أنّ تحقق الطبيعة بتحقق فردمّا وعدمها بعدم جميع الأفراد ، فحينئذ لم يظهر مما ذكره امتناع كون بعض الممكنات كالعقل مفيداً للوجود ، ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في إفادة الوجود والتحصيل ، أيضاً

---

(١) فسلب الضرورة وان لم يكن واقعياً بقول مطلق لانه رفع طبيعة الضرورة ورفع الطبيعة برفع جميع افرادها لكنه متحقق في مرتبة من الواقع ، كما ان زيداً و ان لم يصدق عليه سلب المتحركية بالطبيعة الاطلاقية اذا كان متحركاً في السوق لكنه يصدق عليه سلب المتحركية في البيت مثلا فلا يرد انه حينئذ ارتفع الامكان عن البين -س ره .

(٢) بل هو جزئي من هذه القاعدة ولعل التنظير باعتبار التفاوت بالرابطية والنفسية س ره .

هَب إنّ الامكان للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لايلزم من ذلك إنه إذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكناً بل الفاعلية له (١) بحيثية وجوده ، كما إنّ اللونية للحيوان مثلا لامدخل لها في تحريكه وإحساسه ، ولوسلّم إنّ فاعليّته لاتحصل إلاّ بإمكانه لكن لايلزم كونه جزءاً لمفيد الوجود بل ربما يكون شرطاً أوخارجاً ، كما إنّ مدخلية الهيولى في تأثير الصورة عند من يجوّز (٢) أن يكون لها تأثير إنما هي لتعيين وضع الصورة وتخصيص أثرها بها ، لالأنّ تكون المادة هي الفاعلة القريبة ، كيف (٣) ولو لم يكن عندهم مدخلية للإمكان ولو شرطاً لانتقضت قاعدتهم في صُدور الأفلاك عن العقول بواسطة جهة الإمكان ؟ والإمكان

(١) ان قلت: اذا كانت الفاعلية له بحيثية وجوده كان الفاعل هو الواجب تعالى وهو المطلوب أو الخلف ،ولو كانت بحيثية الوجود المضاف الى ماهية الممكن لزم شركة الامكان .

قلنا : نختار شقاً ثالثاً هو انها بحيثية الوجود الخاص المجعول بالذات ولايلزم المطلوب أو الخلف اذ للوجود مراتب ،وحيثية الوجود الخاص المعلولي غير حيثية الوجود الفوق التمامي ، وعلى التباين فالامر اظهر وان كان التباين باطلا من أصله -س ره .

(٢) أي للصورة فان صورة ما كما مر في كلام الشيخ الرئيس شرط تأثير العقل الفعال سواءاً كان في الهيولى أو في غيرها،ولايمكن ارجاع الضمير الى الهيولى اذ الهيولى قوة انفعالية لاقوة فعلية ولايجوز أحد أن يكون لها تأثير بل الصورة الجسمية أيضاً قوة انفعالية انما القوة الفعلية الطبائع والصور النوعية أو اشارة الى الخلاف فان للصور النوعية المقارنة أعني القوى والطبائع تأثيراً عند المشائية وأما عند الاشراقية فالتأثيرات للصور النوعية المفارقة أعني المثل النورية -س ره .

(٣) لما أبطل الحجة بابداء المنوع المترتبة من عدم واقعية الامكان وصحابيته الاتفاقية و مدخليته بنحو الشرطية لاالشطرية أبدى نقضاً اجمالياً بأن للامكان مدخلية في صدور الافلاك عن العقول عندهم فيلزم شركة العدم عليهم أو منع بطلان اللازم ويمكن الجواب بأن العقل بجهة الامكانية علة لماهية الفلك فلم يلزم شركة العدم في افادة الوجود بل في افادة الماهية و أما وجوب الفلك فصدر من وجود العقل مضافاً الى ماهية ومشوباً بظلمة امكانه ، وأما وجود العقل بما هو نور مضافاً الى الله فهو مصدر للعقل الثاني فالداني للداني و العالي للعالي -س ره .

عدمي فأين التخلص من وساطة الإمكان؟ ثم الإمكان [١] وإن كان صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته محض حيثية الإمكان حتى لايكون لها حيثية أُخرى سوى كونه ممكناً، وخصوصاً عند المشائين القائلين بأنّ الوجودات العارضة لها حقائق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي، فكيف يلزم من نفي وساطة الإمكان نفي وساطة الوجود، فلايمكن التمسك في اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة.

وأما ماذكره صاحب الاشراق في الهياكل: بقوله: والجواهر العقلية وإن كانت فعّالة إلاّ أنها وسائط جود الأول وهو الفاعل، وكما أنّ النور القويّ لايمكّن النور الضعيف من الاستقلال بالإنارة فالقوة القاهرة الواجبة لاتمكّن الوسائط لوفور فيضه وكمال قوته. وفي حكمة الإشراق بقوله: وكماله يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التأثير فنور الانوار هو الغالب مع كل واسطة والمحصّل فعلها، والقائم على كل فيض، فهو الخلاّق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة، ليس شأن ليس فيه شأنه، فهو وإن كان في القوة والمتانة أقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء الفرس والأقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد إشراقية لكن بحسب ظاهر الأمر اقناعي لايجوز الا كتفاء به في أُسلوب المباحثة والمناظرة، ولنا بفضل الله والهامه برهان حكمي على هذا المقصد العالي ستطلع عليه انشاء الله تعالى.

تعقيب واشارة: الفاعل الناقص يحتاج إلى حركة وآلات حتى يصير ما في نفسه محصّلا في المادة، والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته وجود الصورة في مادتها، ثم إذا ثبت في الوجود فاعل أول ومبدء

(١) معارضة للحجة بان الوجود لما كان أصيلا فحقيقة كل شيء نحو وجوده [illegible] امكانه اعتباريان فحيث كان الا مكان اعتبارياً وصفة زائدة على حقيقة الممكن لم يلزم شركة العدم وحيث كان للوجود مراتب صدق انها هنا فاعلا للوجود غير الحق وهو أنحاء الوجود [illegible].

أعلى بحيث لايكون أقدم من وجوده وجود ولا يمكن [1] أن يكون له مادة ولا موضوع صورة ولا فاعل ولا غاية لأنّ هذه الأشياء تسقط أوليّته وتقدّمه ، وعلم من هذا أنّ وجود مايوجد عنه إنما هو على محض فيض وجوده لوجود ماسواه مع علمه ورضاه ولا يفيده وجود مايوجد عنه كمالا أو كرامة أو لذة أو بهجة أو نفعاً أو تخلصاً من مذمة وغير ذلك من المنافع لكونه غنياً عماعداه ، فلذلك وجوده الّذي به تجوهر ذاته هو بعينه وجوده الّذي به يحصل منه غيره بل هما هناك ذات واحدة وحيثية واحدة لأنه ينقسم إلى شيئين يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالاخر حصُول شيء آخر عنه ، كما أنّ لنا شيئين نتجوهر ونتذوت بأحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صناعة الكتابة وبالجملة لايحتاج الفاعل الأول في أنّ يفيض عنه شيء إلى شيء غير ذاته صفة كان أو حركة أو آلة كما يحتاج النار في إحراقه لشيء إلى صفة هي الحرارة [2] والشمس في إضائتها أطراف الأرض إلى الحركة والبخار في تحت الباب إلى الفاس ولا يمكن أن يكون له في فعله عائق او شرط منتظر .

افادة تفصيلية : أصناف الفاعل ستة [3] : الأول ما بالطبيعة وهو الّذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله ملائماً لطبيعته.

(١) الظاهر أن يقال: فلايمكن أن يكون لفاعليته المطلقة أو لفاعليته بالنسبة الى المعلول الاول مادة أو غاية زائدة ونحو ذلك الا أنه لما كان مابه تجوهر ذاته مابه فاعليته كان المادة التي لها له وقس عليها ماسواها ـ س ره .

(٢) محصله ان النار محرقة مادامت حارة ، والشمس مضيئة مادامت متحركة فالحرارة والحركة وان كانتا لازمتين لذاتيهما وواجبتي الثبوت لهما بذاتيهما كما هو مقتضى قاعدة الاستلزام لكن وجوب ثبوتهما لهما وضرورة وجودهما وجوب وضرورة ذاتية غير ازلية ـ س ره .

(٣) لاريب ان الافعال التي نشاهدها في الخارج على كثرتها تنقسم الى مالا دخل للعلم في صدورها كالافعال الصادرة عن الطبائع والقوى الطبيعية ومالعلم دخل في صدورها كما في أفعال ذوات الشعور من الحيوان كالمشي ، والقسم الاول ربما يكون ملائماً لطبع الفاعل وهو الفاعل بالطبع ، وربما لم يكن كحركة الجسم والجسم الثقيل العلو مثلا وهو الفاعل بالقسر وأما الفاعل ☼

والثاني ما بالقسر وهو الّذي يصدر عنه فعل بلا علم منه به ولا اختيار ويكون فعله على خلاف مقتضى طبيعته .

☆ الذى لعلمه دخل في صدور فعله فلاشك ان العلم فيه من لوازم نوعيته وانما جهز به لتشخيص كماله النوعي وتمييزه به من غيره ليفعل ما فيه كما له ويترك غيره كالحيوان القاصد للتغذي يتحرك الى جسم يشاهده فان وجده غذاءاً أكله وان وجده حجراً مثلا تركه ،هذا اذا كان عنده تصديق بلزوم الفعل أما اذا شك في انه كمال له أو ليس بكمال أخذ في تطبيق الاوصاف والعناوين الكمالية و غير الكمالية عليه فان انتهى الى التصديق به أو انتهى الى التصديق بانه خلاف الكمال تركه وهذا الانعطاف الى احد الطرفين من الفعل والترك هو الذى نسميه بالاختيار والصادر عنه فعلا أختياريا ، وقد بان ان الموجب لهذا التروى هو الحصول على التصديق بأحد الطرفين والتخلص عن التردد ،فلو كان هناك تصديق من أول الامر لم يحتج اليه واختير الفعل المصدق به من أول الامر كما في الافعال الصادرة عن الملكات كالمتكلم يأتي بالحرف بعد الحرف في كلامه المركب من الحروف بأوصافه وخصوصياته اختياراً من غير أن يتروى في كل حرف حرف بما يصرفه عن التكلم فكلما تعين تصديق من غير تروّ او بعد التروى اتى الفاعل بفعله من غير امهال وانظار ومن هنا يظهر ان الفعل الاختيارى والاجبارى ليسا نوعين متمائزين بحسب الوجود الخارجي كي يصحح ذلك انقسام الفاعل الارادى الى الفاعل بالقصد والاختيار والفاعل بالجبر فان الذى يفعله المجبر في المورد انه يجعل الفعل ذا طرف واحد فيختاره الفاعل بالتصديق به بعد ما استحال طرفه الاخر المقابل في نظره ،ولولا عمل المجبر لعين مايختاره بشيء من المرجحات الاخر فارادة الفاعل واختياره أحد الطرفين في مورد الجبر والاختيار على نمط واحد وانما اختلفا بحسب الاعتبار فتعين الفعل في الاختيار لامتناع الترك بعنوان من العناوين الذى يصدق به الفاعل فيما يجده وتعينه في الجبر لامتناع الترك بتهديد من المجبر أو غير ذلك وهو أيضاً عنوان من العناوين المنطبقة على الترك مثلا عند الفاعل المانعة عنها ،فالذى يقوم من تحت حائط يريد أن ينهدم حذراً من انهدامه عليه كالذى يقوم من تحته اذا هدده جبار بانه ان لم يقم هدمه عليه متساويان من حيث التصديق الموجب لاختيار الفعل وارادته من غير فرق حقيقي ،واحد الفعلين من ذلك اختيارى والاخر جبرى نعم العقلاء في سننهم الاجتماعية فرقوا بين المقسمين حفظاً لمصلحة الاجتماع ورعاية للقوانين الجارية فيه المستتبعة للثواب والعقاب والمدح والذم وغير ذلك ،فالانقسام انقسام وضعي اعتبارى لا حقيقي فلسفي ، وقد ظهر أيضاً ان الفعل الجبرى لا يبطل ارادة الفاعل في تأثيرها فالفعل ارادى ☆ على أي حال.» هذا كله في الفاعل الذى لعلمه الحصولي التفصيلي دخل في صدور فعله وهناك قسمان ☆ آخران للفاعل العلمي ذكرهما المصنف ره وهما الفاعل بالرضا والفاعل بالعناية وسيأتي المناقشة

والثالث ما بالجبر وهو الّذي يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل وعدمه ، وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها ، وفي أنّ فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الغير إياها ، سواءً كان تسخير المسخر القاهر واستخدام المستخدم العالي إياها في الفاعلية أيضاً على هذه الطريقة أو على طريقة الارادة والاختيار واستخدام النفس الناطقة لبعض القوى الفعّالة البدنية في أفاعيلها من قبيل الثاني كالحركات الأينية وغيرها الصادرة عن القوى العضلية بتوسط الجوارح والأعضاء ، وهذه القوى في العالم الصغير الانساني بمنزلة الأشخاص الحيوانية في العالم الكبير ، واستخدامها لبعضها من قبيل الأول كالحركات الصّادرة عن القوى الغاذية والمنمية ، وكحركات النبض الانقباض والانبساط والغضب والشهوة الّتي موضوعاتها الأجسام اللطيفة من الأخلاط والأرواح ومباديها

في الفاعل بالعناية فالحق ان اقسام الفاعل أربعة باسقاط الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية عن الاعتبار نعم ما يختاره المصنف ره في علم الواجب بغيره وهو العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي يستدعي زيادة قسم على الأقسام الاربعة وظاهره ره انه يدخله في الفاعل بالعناية لانه فاعل يصدر فعله عن مجرد العلم التفصيلي السابق على الفعل من غير داع زائد الا أن العلم حضوري لا حصولي كما في الفاعل بالعناية بالمعنى المعروف وربما سمي هذا النوع من الفاعل بالفاعل بالتجلي ـ ط مده .

أقول وجه الضبط لاقسام الفاعل بالترديد بين النفي والاثبات أن يقال : الفاعل ما يكون له علم بفعله أولا ، والثاني اما أن يلائم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع أولا فهو الفاعل بالقسر ، والاول اما أن لا يكون فعله بارادته فهو الفاعل بالجبر أو يكون فاما أن يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه ويكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا أو لا بل يكون علمه بفعله تفصيلا سابقاً فاما يقرن علمه بالداعي الزائد فهو الفاعل بالقصد أو لا بل يكون نفس العلم فعليا منشأ المعلول ، فاما أن يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته فهو الفاعل بالعناية أو لا بأن يكون عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته وذلك هو العلم الاجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلي ويقال له الفاعل بالعناية بالمعنى الاعم والظالم يذكره هنا ، وقد اشرت الى وجه الضبط هذا في منظومتي المسماة بغرر الفرائد فليرجع اليها من أراد الحفظ ـ س ره .

القوى المستعلية النفسانية ، وهذه المبادي في العالم الصغير كالحركات السماوية المسخرة لعالم الأمر في العالم الاعلى ، فكما أنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك نظيرتهم في طاعة النفس الناطقة وكما أن اشخاص الناس منهم من عصى ما أمر الله عباده على ألسنة رسله وفي كتبه ومنهم من اطاعه فكذلك نظيرتها من القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما تأمرها به وتنهيها عنه .

والرابع مايكون بالقصد وهو الّذي يصدر عنه الفعل مسبوقاً بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ، ويكون نسبة أصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعي والصوارف إلى فعله وتركه في درجة واحدة .

والخامسُ هو الّذي[1] يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذلك الفاعل ، ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائين .

والسادسُ هو الّذي يكون علمه بذاته الّذي هو عين ذاته سبباً لوجود أفاعيله الّتي هي عين علومه ومعلوماته بوجه أي اضافة عالميته بها هي بعينها نفس إفاضته لها من غير تعدد ولا تفاوت لا في الذات ولا في الاعتبار إلّا بحسب اللفظ والتعبير

---

(١) في كون الفاعل بالعناية غير الفاعل بالارادة نظر فان تصور السقوط من قام على جذع عال علم واحد موجود في الخائف المدهوش الذي يسقط به وفيمن اعتاد القيام عليه بكثرة التكرار ولا يسقط به كالبناء فوق الابنية والجدران العالية ولو كان علة لم يختلف ، والظاهر انه من قبيل الفعل بالقصد فالصاعد فوق الجدار العالي يعلم انه يجب ان يعين واحدا من الثبات عليه والسقوط عنه غير ان شدة الخوف والدهشة جذبت نفسه الى القصر على تصور السقوط فلم يبق عنده الا تصور السقوط فيسقط بخلاف المعتاد فان الصورتين عنده موجودتان فلا يسقط لاختياره الثبات وله شواهد و نظائر في الانسان المتوحش المدهوش المستشعر بالخطر الواقع في الهلكة فربما يثبت عنده صورة الفرار فقط حباً للبقاء فيفر من غير تروو وربما يثبت عنده صورة الوقوع فيه فيلقى بنفسه الى التهلكة كالمستسبم ونحوه ـ طمده .

وهذه الثلاثة الأخيرة مشتركة في كون كلّ منها فاعلا بالاختيار وإن كان (١) الأول منها مضطراً في اختياره ، لأنّ اختياره حادث فيه بعد مالم يكن ولكلّ حادث محدث فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلّة موجبة فإما أن يكون ذلك السبب هو أو غيره فإن كان غيره فثبت المدعى ، وإن كان هو نفسه فإما أن يكون سببيّتها لاختياره باختياره أولا ، فعلى الأول يعود الكلام وينجر إلى القول بالتسلسل في الاختيارات الى غير النهاية ، وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطراً ومحمولا (مجبولا خ ل) على ذلك الاختيار من غيره ، فينتهي إلى الأسباب الخارجة عنه ، وينتهى بالأخرة إلى الإختيار الأزلي الّذي أوجب الكل على ماهو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولاقصد مستأنف وغرض عارض .

فإذا علمت أقسام الفاعل فاعلم أنه ذهب جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله تعالى إلى أنّ مبدء الكلّ فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين إلى أنه فاعل بالقصد ، والشيخ الرئيس وفاقاً لجمهور المشائين إلى أنّ فاعليّته للأشياء الخارجية بالعناية ، وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرّضا وصاحب الإشراق تبعاً لحكماء الفرس والرواقيين إلى أنه فاعل للكل بالمعني الأخير ، وسنحقق لك في مستأنف الكلام من الأصول الاتية انشاء الله تعالى .

إنّ فاعل الكلّ لايجوز اتصافه بالفاعلية باحد من الوجوه الثلاثة الأول ، وإنّ ذاته أرفع من أن يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، فهو إما فاعل بالعناية أو بالرضا وعلى أي الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لابالايجاب كما توهمه الجماهير من الناس ، فإنّ صحة الشرطية غير متعلقة بصدق

(١) ومن هنا يقال : الانسان مضطر في صورة مختار ، والحق تعالى مختار في صورة مضطر أي لاجل اختياره تعالى وجوبي احدى التعلق -س ره .

شيء من مقدمها وتاليها بل وجوبه أو كذبه بل امتناعه إلا إنّ الحق هو الأول منهما فإنّ فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته ، فيكون علمه بالأشياء الّذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلا بالعناية .

تمثيل: أصناف الفاعلية المذكورة وأنحائها الستة المسفورة متحققة في النفس الآدمية بالقياس إلى أفاعيلها المختلفة فإنّ فاعليتها بالقياس إلى تصوراتها وتوهماتها بالرضا، وكذا بالقياس إلى قواها الجزئية المنبعثة عن ذاتها المستعملة إياها المستخدمة لها كوهمها وخيالها ، فإنّ النفس تستخدم المتفكّرة في تفصيل الصّور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبائع من الشخصيات ويستنبط النتائج من المقدمات ، وليس لتلك القوى إدراك (١) ذواتها لكونها جسمية والتجسم من موانع الإدراك كما سيأتي. على أنّ الوهم الّذي هو رئيس سائر القوى ينكر نفسها فكيف حال سائر المدارك الجزئية، والاستخدام لايتمّ إلّا بإدراك جزئي لما يستخدم ومايستخدم فيه ، فالنفس تدرك تلك الآلات المنبعثة عنها بنفس ذاتها المدركة وذواتها المدركة، لا بإدراك تلك القوى لذواتها كما علمت، ولا بإدراك آلة أُخرى إذلا آلة للآلة ، وفاعليتها بالقياس إلى مايحصل منها بمجرد التصوّر والتّوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط ، والقبض (٢) الحاصل من جرم اللسان المعصر للرطوبة من تصورها للشيء الحامض ، وفاعليتها بالقياس إلى مايحصل منها بسبب البواعث الخارجة عنها الداعية لها إلى تحصيل أغراضها واستكمالها لهابها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما، وفاعلية النفس الصالحة الخيرة

---

(١) اى ليس ادراك النفس اياها بحصول صور القوى في القوى والالزم ادراكها لذواتها وأيضا لزم اجتماع المثلين كما ليس ادراكها بحصول صورها في ذات النفس والا ادركت كلياتها والحال أن جزئياتها هى المستعملة ـ س ره .

(٢) هذا مثال لمجرد كون العلم علة للفعل لا لكون العلم بالفعل علة له كما في المثال الاول لان العلم تعلق بالحموضة والفعل هو القبض والعصر ـ س ره .

لفعل القبائح كفعل الزنا وشهادة الزور والكذب على الله بالجبر ، وفاعليتها لحفظ المزاج وإفادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وسائر ما أشبهها بالطبع ، وفاعليتها للحرارة الحمائية والمرض والسمن المفرط والهزال بالقسر.

فصل (١٦)

في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لايتصور بينهما الانفكاك

بيانه إنّ الفاعل إما أن يكون لذاته مؤثراً في المعلول اولا يكون فان لم يكن تأثيره في المعلول لذاته بل لابدّ من اعتبار قيد آخر مثل وجود شرط أو صفة أو إرادة أو آلة أو مصلحة أو غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل إنما هو ذلك المجموع ، ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أولا فاعلا إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا ففاعلية كلّ فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بأمر عارض له ، فإذا ثبت إنّ كلّ فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل ، وبهويته مصداق للحكم عليه بالاقتضاء والتأثير ، فثبت أنّ معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة إليه بسنخه وذاته .

ولقائل أن يقول : فيجب على ما ذكرت أن يحصل من العلم بالعلّة الفاعلية العلم بالمعلول ، ويلزم على هذا إنا إذا عرفنا حقيقة شيء من الأشياء أن نعرف لازمه القريب ، ومن لازمه القريب لازمه الثاني ، ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد ، وما من شيء الآوله لازم ، وللازمه لازم ، وللازم لازمه أيضاً لازم إلى غير النهاية فيلزم للنفس إدراك الأمور الغير المتناهية دفعة واحدة ، وذلك بيّن الفساد .

وحلّه من وجوه الاول : إنا وإن سلمنا إنّ العلم بحقيقة شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لانسلّم إنّ لكل شيء لازماً حتى يلزم من إدراك شيء واحد إدراك أمور غير متناهية ، ونحن لانعرف من الحقائق إلا

صفاتها ولوازمها الأخيرة وآثارها القاصية (القائضة خ ل) دون أنفسها ومباديها وأسبابها القصوى .

لايقال : إنّ تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات فتلك الماهيات أيضاً لازمة لتلك الصفات ، فإذا ساعدتم على معرفة الصفات لزمكم أن يكون العلم بها مقتضياً للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علّة للعلم بسائر الصفات.

لأنا نقول : من الجائز أن يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس كلي فإنّ الزوايا الثلاث من المثلث يلزمها أن تكون مساوية لقائمتين ، وتساوي القائمتين لايلزمه الزوايا الثلاث من المثلث كالزاويتين اللتين عن جنبى خط مستقيم قام على مثله ، فإنهما متساويتان لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه.

لايقال: إنّ من المستبين عند الحكماء إنّ علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فاذاً علمنا بحقيقة نفسنا حاضر أبداً فيجب أن نعرف جميع صفات أنفسنا ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها ، ومن جملة لوازمها استغنائها عن البدن وامتناع قدمها وفسادها فيجب أن يكون العلم بهذه الأحوال بيناً حاصلا من غير نظر و كسب .

لأنا نقول : اللوازم على ضربين لوازم اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ، ومعنى الاعتبارية هاهنا مالايكون لها ثبوت إلاّ في الذهن وعند اعتبار العقل إياها ، وهذا مثل كون النفس قائماً بذاته غنياً عن الموضوع وكونها ممكناً وحادثاً وباقياً بعد خراب البدن ، فإنّ بعض هذه الصفات كالغنى والمجرد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لوكانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لأجل سلوب غير متناهية عنه لامرة واحدة بل مراراً غير متناهية ، فيقتضى عللا غير متناهية كذلك وبعضها كالإمكان والحدوث والبقاء مما يتكرر نوعه إذا اعتبر كونه ثابتاً في الخارج فينجر الى التسلسل ، فإنّ الحدوث لوكان ثابتاً لكان له حدوث وهكذا إلى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء ، فعلمنا أنّ تلك الصفات مما لاوجود لها في الخارج فلا يكون

ذات الشيء علّة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات مطلقاً بل إنما يكون علّة لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا أيضاً بل عند (١) اعتبار جملة من الوسطيات ، ولاشك إن* العلم بماهية النفس وبتلك الوسطيات المعتبرة علّة للعلم بوجود هذه اللوازم . وأما اللوازم الغير الاعتبارية فهي للنفس مثل قدرتها وشوقها وإدراكها ولذتها والمها إلى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس من دون توقفها على الاعتبار والفرض فلا جرم (٢) من عرف ذاته عرف هذه الصفات وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخوادمها وجنودها الفطرية ، لكن أكثر الناس ممن ليس له حضور تام عند نفسه بل كثرة اشتغاله بالأمور الخارجة عنه وشدة التفاته بما يدركه الحواس ، وتورطه في الدنيا يلهيه عن الالتفات بذاته ، ويذهله عن الاقبال إليها والرجوع إلى حاق حقيقته ، فلا يدرك (٣) ذاته إلا إدراكاً ضعيفاً

(١) أي الادلة المثبتة لهاو الوسط مايقرن بقولنا لانه ومعلوم ان ماعدا الامكان الذاتي على المشهور من ان لها ماهية من النظريات. واما على القول بان لاماهية لها فلها الامكان بمعنى الفقر والتعلق بالواجب بالذات تعالى شأنه وليس المراد بالوسطيات مثل تصور المادة والموضوع في تصور تجردها وغنائها والعدم والبعدية والقبلية في تصور الحدوث والبقاء حيث ان الحدوث هو الوجود بعد العدم و البقاء هو الوجود بعد الوجود لانها داخلة في اعتبار نفس هذه الصفات-س ره .

(٢) أما صفاتها فلانها عين وجود النفس التي صارت بالفعل في ذاتها وصفاتها كيف والمدرك متحد مع المدرك بالذات ، والموهومات والمخيلات والمحسوسات بالذات منشآتها بوجه لانمتها أونا فرتها ، وأما الاثار والقوى فلانها جامعة اياها في مقامين مقام المفصل في المجمل ومقام المجمل في المفصل-س ره .

(٣) نسوا الله فأنساهم أنفسهم وعلمه بها وان كان حضوريا الا أن الحضوري أيضاً كالحصولي ذامراتب من الاجمالي والتفصيلي على مراتبهما والكشف والشهود على درجاتهما الى درجة حق اليقين ، وذلك كدرجات المشاهدة البصرية فان الذين يشاهدون انسانا كاملا من غاية بعد أو غاية قرب أو توسط بين الغايتين وبينهما متوسطات شتى في هواء مغبر أوصاف عن صحيحة أومؤفة مع اطلاع على مزاياه وأوصافه وأخلاقه وصناعاته كل بقدر نصيبه جميعهم من أهل المشاهدة بالنسبة اليه ، فكذا علم النفس بالنفس من حد الرضاعة الى حد العقل بالفعل و العقل الفعال الى مقام الفناء في الحق المتعال كلها حضوري -س ره

ولا يلتفت اليها إلاّ التفاتاً قليلا ، ولهذا يغفل عن بعض صفاتها الخاصة بها وآثارها المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلّق إلى البدن ومشتهاه وجود في غاية الضعف والقصور ، فإدراكها لذاتها أيضاً حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء والفتور ، فتغفل عنها ويجهل لوازمها وخواصها وآثارها ، وأما النفوس النورية القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب عن علمها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها ، في مشهد ذاتها فذاتها على كل شيء منسوب إليها شهيد كما سيأتيك بيانه فكن منتظراً .

فصل (١٧)

في العلة العنصرية واقسامها

إنّ العنصر لشيء هو الّذي له قوة وجود ذلك الشيء إما بوحدانيته أو بشركة غيره ؛ والأول إما مع تغير ما في نفسه أو لامعه ، فالثاني كما للوح بالقياس إلى الكتابة ، والأول لايخلو إما أن يكون التغير في حاله سواءاً كان بزيادة حال كما للمشعة إلى الصنم والصبي إلى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من أحواله بعروض الحركة له في أين أو كم أو غير ذلك ، أو بنقصانه مثل ما للابيض إلى الأسود إما أن يكون مع تغير في جوهره وذاته إما بالنقصان كما للخشب إلى السرير فإنه ينقص بالنحت شيء من جوهر ، أو بالزيادة كما للمني إلى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ إلى درجة الحيوانية وإن كان مع انسلاخات صورية ، وأما الثاني فإما مع استحالة ما مثل الهليلج إلى المعجون أولا مثل الخشب والحجارة إلى البيت ومن هذا الجنس الآحاد للعدد . ثم العنصر إما عنصر للكل كالهيولى الأولى وإما عنصر لعدة أمور مثل العصير للخل والخمر والدبس ، وقد قلنا : من قبل إنّ العنصر الأول يجب أن لايكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقة صرفة .

فليس لأحد أن يقول : إن أُريد بالكل جميع الصور الفلكية والعنصرية فلا يصدق هذا القسم على واحدة من الهيوليات الأولية لأنّ هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك ، وهيولى كل فلك لايقبل غير صورة خاصة فلكية ، وإن أُريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلابد أن يخصّص بها .

لأنا نقول (١) : المراد هو الأول، وذات الهيولى الأولى لاتأبى عن قبول الصور كلّها إلاّ أنّ التخصيص ببعضها دون بعض إنما يجيء لها من خارج لامن ذاته إذ لافعلية لها أصلا يوجبُ لها التخصيص بحسب ذاتها ببعض دون بعض بل الحق إنّ العنصر من حيث إنه عنصر في جميع الأقسام المذكورة ليس إلاّ مايكون في حد ذاته فاقداً لصورة شيء وحقيقته ، وله بهذا الاعتبار إبهام محض من غير تحصل ، فجهة كون العنصر عنصراً سواءاً كان في الدرجة الأولى من غير تخصص أو في الدرجة الثانية بسبب انضمام مايخصه واعتباره معه ليس إلاّ العنصر الأول الّذي هو بذاته منبع النقص والقصور ، كما إنّ الوجود الحقيقي القيومي بذاته منبع الكمال والفيض والجود فكما إنّ كلّما قرب إلى المبدء الحق يكون أشد صورية وأتمّ كمالا وفعلية ، وكل مابعد منه يكون أضعف فعلية وأنقص كمالا وأوفر نقصاناً وقوة ، فالهيولى الأولى الّتي في الحاشية الأخرى للوجود بعكس ذلك ، ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والإشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلاء والفضا وأسفل السافلين إلى غير ذلك مما يشير إلى خسّتها وعدميتها .

---

(١) اذلاميز في صرف القوة والقول بالاختلاف النوعي بين الهيوليات الاولية الفلكية وبينها وبين الهيولى المشتركة العنصرية كالقول بالتباين بين الوجودات الخاصة بنفس ذواتها البسيطة كما اشتهر من المشائين لكون الهيوليات الاولية أيضاً بسائط جنسها مضمن في فصلها وفصلها في جنسها ولكن هذا في الوجودات التي هي عين الفعليات والتميزات غير معقول فكيف في الهيوليات التي هي عين القوة والقوة بماهي قوة كالعدم الذي لاميز فيه ـ س ره ـ .

فصل (۱۸)

في ألقاب العلة العنصرية

اعلم أنّ وضع الأسامي للأشياء قد يكون باعتبار ذواتها وماهياتها وقد يكون باعتبار عوارضها وإضافاتها ، الأول كالإنسان ، والثاني كالكاتب وربما لم يوضع لنفس ذات الشيء اسم ، وذلك كحقيقة النفس الإنسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها إسم بل إسم النفس إنما وضع لها من حيث إضافتها إلى البدن وتحريكها إياه وتدبيرها له ، فنفسية النفس ليس كانسانية الإنسان وزيدية زيد إلاّ أن يراد من النفس معنى آخر هو الذات مطلقاً ، فيكون إسماً لمفهوم عام عقلي ولا يكون إسماً للماهية مخصوصة فظهر إنّ بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار أمر عرضي ، ومن هذا القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له إسم لخصوص ذاته بل لحيثياتها الزائدة عليها ، فهو من جهة إنه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمّى موضوعاً بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي هو جزء رسم الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ، ومن حيث أنها مشتركة بين الصور يسمى مادة وطينة . ومن حيث أنه آخر ماينتهي إليه التحليل يسمى اُسطقساً ، فإنّ معنى هذه اللفظة هو الأبسط من أجزاء المركب ومن حيث أنه أول مايبتدى منه التركيب يسمّى عنصراً ، ومن حيث أنه أحد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركناً ، وربما يتركون (۱) هذه الأصطلاحات في بعض الأوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل ، وإن كان ذلك القابل أبداً يكون بالفعل ، وكذلك يسمونه مادة مع أنّ مادة كلّ واحد من الأفلاك مخصوصة به . ويمكن الاعتذار عن الأول بأنّ تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعاء من قبل القابل بل من الأسباب الفعالة فكأنها في ذاتها خالية عن الصورة ، وعن الثاني بأنّ تعدد المواد الفلكية نوعاً وشخصاً ليس بحسب أنّ لها

---

(۱) بل تركهم اكثر من مراعاتهم اياها ـ س ره .

تحصلات في ذاتها مع قطع النظر عن الصور لأنّ المادة البسيطة لاتحصّل لها في ذاتها فلها في مرتبة ذاتها ليس إلاّ إبهام محض وإلاّ لكان فيها في نفسها مبادی فصول ذاتية وهو مستحيل كما سيتضح في مباحث الهيولى ، فالحقّ إنّ تعدد المواد الفلكية إنما هو بأسبابها الصّورية المحصّلة لذاتها موجودة بالفعل وبضرب من اتحادها بتلك الصور الّتي هي مباد لفصول حقيقية ذاتية ، فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة نحواً من الوحدة الجنسية باعتبار (١) والشخصية باعتبار آخر عند أخذها لابشرط شيء أو بشرط لاشيء .

فصل (١٩)

في حال شوق الهيولى الى الصورة

إنّ هذا ممّا أثبته القدماء من الحكماء على ماحكي عنهم ، وما ظهر لنا من آثارهم ونتائج أفكارهم يدل دلالة واضحة على أنّ مبنى رموزهم وأسرارهم ليس على المجازفة والتخمين ، ولا على مجرد الظن والتخيل من غير يقين بل اُمورهم كانت مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب ، وتنقية ضمائرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت أذهانهم ولطفت أسرارهم ، وتصيقلت مرآتهم ، واحتذت بها شطرا لحق ، و ظهرت لهاجلية الحال ثمّ أشاروا إلى نبذ منها حسب ماوجدوه مناسباً للنفوس المستعدين له من المقال على ماهو شأنهم في كثير من نظائر هذا المقام من الأمثال إلاّ أنّ من تأخر عنهم من لدن تحريف الحكمة و تغيير المنهج في اكتسابها ، و عدم الدخول في البيوت

(١) اى باعتبار الجنس الاقصى المأخوذ منها وهو الاعتبار اللا بشرطى ، وأما باعتبار ذاتها فهى واحدة شخصية كيف وهى مصلحة للهوهوية فى الانقلابات والاستحالات أو معنى قولهم ان الهيولى وحدتها وحدة جنسية ابهامية انها قوة محضة تتخذ بكل صورة أوان لها مراتب لاتنافى وحدتها الشخصية ولذا يقال ان ماء التصحتين من ماء الجرة لامن ماء البحر لانحفاظ مرتبة سينة فى الاول دون الثانى - س ره .

من أبوابها ، و مزجها بفنون من الخطابة والوعظ ، و شوقها بأغراض النفس ومحبته الرياسة وطلب الدنيا إلى يومناهذا قدحوا في ذلك ، ونسبوه إلى مجرد التجوز والتشبيه من غير تأصيل وتحقيق ، وذلك لأحد أمرين إما لعدم وثوق هؤلاء القادحين بنقل هذا المطلب عن اُولئك العظماء ، وإما للجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ أفهامهم وعقولهم مع صفائها وتجردها عن شوائب الدنيا إلى ما بلغت به عقول أكثر المنهمكين في لذات هذا العالم والطالبين لشهواته، وأما الّذي ذكروه في القدح فيه فهو إنّ هذا الشوق الّذي أثبته القدماء في الهيولى إما أن يكون نفسانياً أو طبيعياً والأول ظاهر البطلان ، والثاني أيضاً باطل لأنّ الشوق لا يخلو إما أن يكون إ صورة معينة أو إلى مطلق الصّورة ، والأول باطل وإلاّ لكانت المادة متحركة بطبائعها الى تلك الصورة فكان ماعداها حاصلة بالقسر هذا خلف ، والثاني أيضاً باطل لأنّ المادة لاتخلو من صورة على ماسيأتي والشوق إنما يكون إلى غير الحاصل قالوا : فثبت إنّ هذا الكلام بعيد عن التّحصيل .

تعقيب وتحصيل : إن هذا القول مما أورده صاحب المباحث المشرقية أخذاً عن كلام الشيخ الرئيس في طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال : وقد يذكر حال شوق الهيولى إلى الصورة وتشبيهها بالأنثى وتشبيه الصّورة بالذكر وهذا شيء لست أفهمه ، أما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى ، وأما الشوق التسخيري الطبيعي الّذي يكون انبعاثه على سبيل الانسياق كما للحجر إلى الأسفل ليستكمل بعد نقص له في اينه الطبيعي فهذا أيضاً بعيد عنها ، ولقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقه إلى الصّور لوكان هناك خلو عن الصور كلّها أو ملال صورة قارنته (تتهال) أو فقدان القناعة بما يحصل له من الصور المكملة إياها نوعاً ، وكان لها أن يتحرّك بنفسها إلى اكتسابها الصورة كما للحجر في اكتساب الأين إن كان فيها قوة محركة (١) وليست خالية عن الصور كلّها ،ولايليق بها الملال للصورة الحاصلة

(١) لم لا يجوز أن يكون الحركة ذاتية لها بناءً على جواز الحركة الجوهرية ـ س ره .

فتعمل في نقضها ورفضها ، فإنّ حصول هذه الصّورة إن كان موجباً للملال للنفس حصولها وجب أن لا يشتاق إليها وإن كان لمدخلات فيكون الشوق عارضاً لها بعد حين لا أمراً في جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه ، ولا يجوز أيضاً أن يكون غير قنعة بما يحصل بل مشتاقة إلى اجتماع الأضداد فيها فإنّ هذا محال ، والمحال ربما ظن إنه ينساق إليه الاشتياق النفساني ، وأما الاشتياق التسخيري فإنما يكون إلى غاية في الطبيعة المكملة والغايات الطبيعية غير محالة ، ومع هذا فكيف يجوز أن يتحرك الهيولى إلى الصورة وإنما يأتيها الصورة الطارية من سبب يبطل صورتها الموجودة لأنها يكتسبها بحركتها ، ولو لم يجعلوا هذا الشوق[1] إلى الصورة المقومة الّتي هي كمالات أُولى بل إلى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق من المتعذر ، فكيف وقد جعلوا ذلك شوقاً لها إلى الصورة المقومة . فمن هذه الأشياء تعسر عليّ فهم هذا الكلام الّذي هو أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة وعسى أن يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع إليه فيه ، ولو كان بدل الهيولى بالإطلاق هيولى مايستكمل بالصورة الطبيعية حتى يحدث من الصّورة الّتي انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل الأرض في التسفل والنار في التصعد لكان لهذا الكلام وجه ، وإن كان مرجع ذلك الشوق إلى الصّورة الفاعلة ، وأما على الاطلاق فممّا لست أفهمه ، هذا تمام كلام الشيخ في هذا المقام .

وإني لأجل محافظتي على التأدب بالنسبة إلى مشايخي في العلوم ، وأساتيذي في معرفة الحقائق الّذين هم أشباه آبائي الرّوحانية وأجدادي العقلانية من العقول

(١) النزاع ليس في خصوص الشوق المعتبر فيه الفقد بوجه بل في العشق الاعم من الشوق فالمثبت يثبت العشق والشوق فالنافي لابد أن ينفي كليهما ، وهذا البيان من الشيخ لاينفي العشق لانه يجامع الوجدان كما قالوا الاول عاشق لذاته والعقول المفارقة عشاق الهيون فلو قلنا : الهيولى عاشقة للصورة لايطرده ماقاله الشيخ والدليل على ذلك ان الشيخ في الرسالة العشقية استعمل لفظ الشوق والمصنف قدس سره أثبت التهافت بهذا ـ سره .

القادسة والنفوس العالية لست أجد رخصة من نفسي في كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس عظم الله قدره في النشأتين العقلية والمثالية ورفع شأنه في الدرجتين العلمية والعملية بالعجز عن دركه والعسر في معرفته ، بل كنت رأيت السكوت عما سكت عنه أولى وأحق، والاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وتعسره أحرى وأليق ، وإن كان ذلك الأمر واضحاً عندي منقحاً لدي حتى اقترح علي بعض إخواني في الدين و أصحابي في ابتغاء اليقين أن أوضح بيان الشوق الذي أثبته أفاخم القدماء من الحكماء وأكابر العرفاء من الأولياء في الجوهر الهيولاني ، وأكشف قناع الإجمال عما أشاروا إليه ، واستخرج كنوز الرموز فيما دبروه ، وأفصل ما أجملوه وأظهر ما كتموه من التوقان الطبيعي في القوة المادية فالزمني إسعافه لشدة اقتراحه وألجأني في انجاح طلبته لقوة ارتياحه .

فأقول : ومن الله التأييد والتسديد إنه قدمضت منا في الفصول المتقدمة أصول لابد لتحقيق هذا المقام من تذكرها تمهيداً وتأصيلا .

فالاول منها ما بيناه من أن الوجود حقيقة واحدة عينية ليس مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتأخرون، وأن ليس الاختلاف بين أفراده ومراتبه بتمام الذات والحقيقة أو بأمور فصلية أو عرضية بل بتقدم وتأخر ، وكمال ونقص وشدة وضعف ، وأن صفاته الكمالية من العلم والقدرة والإرادة هي عين ذاته لأن حقيقة الوجود وسنخه بنفس تجوهره مبدء لسائر الكمالات الوجودية ، فإذا قوي الوجود في شيء من الموجود قوي معه جميع صفاته الكمالية وإذا ضعف ضعفت .

والأصل الثاني إن حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهية على الاستتباع ، وإن المتحقق في الخارج والفائض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده ، وأما المسمى بالماهية فهي إنما توجد في الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو الموجود والمفاض بالذات عن السبب والاتحاد بين الماهية والوجود

على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمرآة والمرئي ، فإنّ ماهية كلّ شيء هي حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقاً على الوجه البرهاني اليقيني مطابقاً للشهود العرفاني الذوقي .

والأصل الثالث إنّ الوجود على الإطلاق مؤثر ومعشوق ومتشوق إليه ، وأما الافات والعاهات الّتي يتراآى في بعض الموجودات فهي إما راجعة إلى الأعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الأفضل من الوجود ، وإما أنها يرجع إلى التصادم بين نحوين من الوجود في الأشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث يستدعي كل من المتضادين عند وجوده من جهة الأسباب الاتفاقية الغلبة على الآخر ، وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لأجل كونهما أو كون واحد منهما موجوداً بما هو موجود بل لأجل تخصيص وجود كلٍّ منهما في نفسه وهويّة بمرتبة خاصّة ونشأة معينة جزئية يضيق ويقصر عن اشتماله على الآخر أو احاطته به أو اتحاده معه أو قوله عليه ، و هذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الأشياء لكونها متعلقة القوام الخارجي بالجسمية والمقدارية الّتي هي غاية نزول الوجود ونقصه ، وإن أضيق الأشياء وجوداً هي الأبعاد والمقادير لقصر رداء وجودها عن الفسحة إلاّ في حدّ معين ، وضيقها عن الانبساط والتمادي الأعلى مرتبة متناهية لايتجاوزها لنهوض البراهين الدالة على تناهي الأبعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة وغير القارة أيضاً عند أهل التحقيق ، ولأنها أيضاً من ضعف الوجود بحيث لايمكن لذاتها الحصول لذاتها ولا لأجزائها أحدية الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب عن الآخر بحسب هويته المقدارية وكميته الاتصالية ، فممالزم هذه المرتبة من الوجود لبعده عن منبع الفيض والجود هو أن يتفارق كلٌّ من أبعاضه المقدارية الاتصالية عن بعض آخر ولا يجتمع معه في حد واحد ، فكان هذه الهوية الاتصالية لغاية ضعف وجودها وتبددها يهرب فيها الأجزاء عن الأجزاء ، ويغيب الكل عن الكل ، ولهذا

يكون التعلّق بها يمنع العاقلية والمعقولية ، ويكون عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والشر ، اذ العلم عبارة عن حضور شيء عند شيء فمالاحضور عنده لشيء لاعلم له بذلك الشيء ، فبقدر ضعف الوجود يكون قلة العلم وما يلزمه . وزيادة الجهل وما يصحبه ، فعالمية المقداريات والمتكممات على نسبة وجودها . ثم أضعف المقادير والمتصلات وجوداً غير القار منها كالزمان والحركة حيث لايسعها الاجتماع في آن واحد من الزمان ، كما لايسع للقار منها الاجتماع في حد واحد من المكان ، وهذا كلام وقع في البين ليس هاهنا موضع تبيينه وتحقيقه ، ولعلّنا نرجع إليه في مستأنف القول بزيادة توضيح وتتميم إنشاء الله العزيز ، فالغرض هاهنا أن تذكر أنّ الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا ، فالوجود لما كان خيراً حقيقياً فاذا صادفه شيء حفظه وأمسكه عشقاً ، وإذا فقده طلبه شوقاً .

والأصل الرابع إنّ معنى الشوق هو طلب كمال ماهو حاصل بوجه غير حاصل بوجه ، فإنّ العادم لأمر تاماً لايشتاقه ولايطلبه إذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل ، وكذا الواجد لأمر تاما لايشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل ، فالواجب سبحانه إذ هو من فضيلة الوجود في غاية التمام ، وهو بري من أنحاء النقص مقدس عن شوائب القصور في الوجود والذات ، فمحال أن يلحقه تشوّق إلى شيء ويعتريه طلب وحركة إلى تمام وكمال بل لكونه تام الوجود وفوق التمام يليق به أن يشتاق إليه ويعشقه كل من سواه ، وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها ، مجبولة على فضائلها الّتي يليق بمرتبة كل منها ، ماثلة بين يدي قيّومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها ، مغترفة من بحر الخير والوجود ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الأدنى ليس ممّا يزيدها فضيلة وكرامة ، بل هي جوائز وعطايا ومواهب نازلة منها إلى السوافل ، ورشحات فائضة منها على الاواني من غير التفات

وغرض وقصد منها إلى إصلاح الكائنات ، فلا يتصف هي أيضاً بالتشوق إلى مادونها بل بالالتفات إلى ذواتها لكونها هائمة في جمال الأزل ، مستغرقة في شهود الوجود الحقيقي ، ولاتصالها به ودوام استغراقها في المبدء الأعلى لايوصف بالشوق بالنسبة إلى العالي أيضاً إلاّ بنحو مندمج في ذواتها الإمكانية بحسب خفاء ماهياتها وظلمة جواهرها عند اعتبار أنفسها في نحو من أنحاء ملاحظة العقل إياها ، مجردة عن وجودها الواجب بوجوب وجود بارئها ، وذلك لأجل قصُور وجُوداتها ونقصان هوياتها عن مشاهدة مايزيد عليها وإشراق مايفضل على حدقة إدراكها من الوجود الحقيقي والنور الأحدي ، فهي من ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة للماهية من حيث هي في اعتبار العقل المرتفعة في الواقع الزائلة عند سُطُوع نُور الأول تعالى على ذواتها النورية الوجودية القدوسية ، وأما غير هاتين المرتبتين من الوجود فسواء كانت نفوساً فلكية أو صوراً سماوية [١] أو طبائع نوعية عنصرية أو جواهر امتدادية أو هيولى جسمية فإن جميعها مما يستصحبها قوة وشوق إلى تمام أو كمال كما سينكشف لك في باب الهيولى إنشاءالله تعالى ، وقد علم من ذي قبل في مبحث الغايات شوق المتحركات ، ليتضح أنّ جميع هذه الأشياء كائنة على اعتراف شوق من هذا البحر الخضيم بل على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم .

وإذا تمهدت [٢] هذه الأركان والأصول وتقررت هذه الدعاوي الّتي بعضها

---

(١) الصواب بعدها أو نفوساً عنصرية من الانس والجن ولعله سقط من قلم الناسخ ـ س ره .

(٢) ويمكن تقرير عشق الهيولى بوجه آخر وهو انه بحكم قوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله ظهر وجهه في عرش العقل وفرش الهيولى ومعلوم ان وجه الواحد بما هو وجه الواحد واحد فالوجه النوراني الذى في الهيولى بعينه هو الوجه النوراني الذى في العقل وذلك الوجه الواحد الذى في الكل عين مشية الله ومحبته التكوينية للاشياء المنطوى فيها مشيتها و محبتها لانفسها ولوازم أنفسها وتلك المشية والمحبة في كل شيء ومحبوب سنخ واحد والتفاوت في الظهور لاغير ـ س ره .

بينة وبعضها مبيّنة في سوابق الفصول فنقول: أما اثبات الشوق في الهيولى الأولى فلأنّ لها مرتبة من الوجود وحظاً من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع المشائين، وسنقيم البرهان عليه في موضعه وإن كانت مرتبتها في الوجود مرتبة ضعيفة، لأنها عبارة عن قوة وجود الأشياء القائمة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصّورة في الوجود، واتحاد الجنس بالفصل في الماهية، وإذا كان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الأولى[1] إنّ سنخ الوجود واحد، ومتحد مع العلم والإرادة والقدرة من الكمالات اللازمة للوجود أينما تحقق وكيفما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعوراً ضعيفاً على قدر ضعف وجودها الّذي هو ذاتها وهويتها بحكم المقدمة الثانية، فيكون لأجل شعورها بالوجود الناقص لها طالبة للوجود المطلق الكامل الّذي هو مطلوب ومؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما دان بحكم المقدمة الرابعة كل ما حصل له بعض من الكمالات ولم يحصل له تمامه يكون مشتاقاً إلى حصول ما يفقد منه شوقاً بإزاء ما يحاذي ذلك المفقود ويطابقه، وطالباً لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام، فيكون الهيولى في غاية الشوق إلى ما يكمله ويتممه من الصّور الطبيعية المحتملة إياها نوعاً خاصّاً من الأنواع الطبيعية، ولستُ أقول إنّ شدة الوجود وزيادة الكمال أو عدمه (عدته خل) في المشتاق إليه، فالشوق في الهيولى وإن لم يتقو

(١) لاجزء له ولاجزئيات وما به الامتياز في مراتبه عين ما به الاشتراك فالوجود الذي في الهيولى بما هو وجود وبما هو يصير موضوع الالهي عين الوجود الذي في ذوات الشعور وهو عشق حقيقي وشوق تحقيقي لاتقريبي فكذا في الهيولى لكن الوجود في الهيولى ضعيف لكونه قوة الوجود، والقوة وجودان تضفيا الى العدم المطلق كما ان الظل نوران تراءمع الظلمة البحتة فكذا العشق والشوق.

ان قلت: ذلك العشق لوجود الهيولى لالنفسها.

قلت: بحكم كل ممكن زوج تركيبي لكل ممكن ذات نورية هي وجوده وذات ظلمانية هي ماهيته، وبحكم المقدمة الثانية ذاته الوجودية هي الاصل فتنوته الهيولى بالوجود فان قلت ذلك الوجود عشق بنفسه صدقت وان قلت انه عشق بالصورة صدقت وان قلت انه عشق بالمبدء الاول في وعاء وجودها صدقت بحكم ان سنخ الوجود واحد وبحكم ان من شيء الا يسبح بحمده. سره.

فيها شعوراً حسب مايشتاق إليه من الكمالات، كيف وإن لها نحواً ضعيفاً من الشعور بالوجود الّذي لها من طبيعة الوجود الّذي هو عين الخير والسعادة ، لكنّ الفرض بالاعتبار الأول من جهة أنّ شعورها إنما هو قوة الشعور بالأمور لافعليتها لكون وجودها قوة وجود الأشياء الصورية ، لكن يجب أن يكون لها بالاعتبار الثاني غاية الشوق لأنها بإزاء مايقوى عليها من الصور والخيرات الغير المتناهية الّتي باعتبارها غايات لوجود الهيولى ومكملات لنقصاناتها ، هذا تقرير الاستقلال على هذا المطلب وممّا يؤكد هذا القول (١) هو أن يقال حسبما ذهبنا إليه إن الهيولى لما كان حاصلة من جهة القصور الإمكاني في الجواهر المجردة ، وخصوصاً في الجواهر النفسانية إنّ لها قابلية الاستكمالات بجميع الصور الكمالية وإن كانت في أزمنة غير متناهية لامتناع اجتماعها في زمان واحد، وإنّ تلك الكمالات لكونها وجودية من سنخ ماحصل لها من الشيء القليل الّذي هو مجرد قوة تلك الخيرات الصورية واستعداد حصولها وإن فقد مايمكن حصوله من الأمر الكمالي لشيء ماله شعور ضعيف يستدعي شوقاً إلى ذلك الأمر، وزيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة الشعور وشدته من المشتاق كذلك يتبع

(١) هذا وجه وجيه وحاصله ان الهيولى نشأت من جهة قصور النفوس والطبائع التي في السلسلة النزولية نظير ماسبق ان الامكان الاستعدادى الذى في الهيولى نشأ من الامكان الذاتى الذى كان في العقل الفعال فكما ان الامكان الذاتي صفة النفوس والطبائع والدهرية في عالم الجمع كذلك الهيولى وامكانها الاستعدادى صفة النفوس والطبائع الزمانية في عالم الفرق، وتلك القوى والاستعدادات المتعاقبة والحركات المتصلة التي هي أشواقها وطلباتها المشوبة بالفقدان من وجه وبالوجدان من وجه فيها لاجل اقترانها بالهيولى ولولا الهيولى لما استتمت قوة واستعداد في شيء نحو كمال ولما استقامت طلبات هي الحركات طبيعية كانت الطلبات أو نفسانية لان الحركة أمر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل وجهات القوة والاستعداد في أية مادة تحققت شعب الهيولى ألا ترى ان الصور المثالية حيث كانت عرية عن الهيولى لاتقبل الفعل والانفعال ولا الامتزاج والازدواج والترقي الى الله المتعال كما في الهيولى العنصرية ولاتقبل الحركة والتشوق الى الحق الدائم كما في الهيولى الفلكية فظهر ان الهيولى جهة الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات كما يأتي فكيف لاشوق لما هو عين الشوق -س ره .

والطبيعية الواقعة في سلسلة البسائط ، فبالحقيقة هي من جملة قواها الانفعالية الّتي هي حيثية حركاتها وتوجهاتها إلى استكمالاتها الثانوية ليجبر نقصاناتها الأولية طلباً المرجوع إلى المنبع الّذي ابتدت منه ، فهي إنما يكون حيثية تشوقها إلى الكمال فالمشتاق وإن كان غير الهيولى لكن من جهه اقترانها بذلك لابالذات .

وأما الجواب عما ذكره الشيخ والتخلص عما أورده من استدلاله على نفي الشوق عن الهيولى فنقول : أما قوله أما الشوق النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى فممنوع بل غير صحيح على الإطلاق ، فإنّ المادة وإن كانت بحسب اعتبار العقل إياها مجردة عن الصور أمراً عدمياً،وبحسب اعتباره إياها مطلقة ماهية ناقصة مبهمة في غاية الابهام، لكنها يصلح للتحصّل والتعيّن بحسب مايحصّلها ويعيّنها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي شأنها تقويم وجود الهيولى محصلة ، وتحصل نوعيتها متقررة ، فهي إذن باعتبار تحصّلاتها النفسانية الحيوانية يكون لها أشواق نفسانية إلى كمالات يليق بالنفوس سواء كانت فلكية أو عنصرية مجردة أو منطبعة باعتبار تحصّلاتها النفسانية النباتية يكون لها أشواق نباتية إلى كمالات نباتية كالتغذي والتوليد ، و باعتبار تحصلاتها الطبيعية يكون لها أشواق طبيعية من التحفظ على الأشكال والأوضاع والتحيز في الأحياز إلى غير ذلك من الخيرات والكمالات اللايقة بحال الأجسام الطبيعية البسيطة والمركبة .

وأما قوله وأما الشوق التسخيري إلى آخره.

فغير صحيح لما ذكرنا من اثبات [١] المقدمة الممنوعة .

وأما قوله : ولقد كان يجوز أن يكون الهيولى مشتاقة إلى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلّها .

فنقول : فقد ظهر مما ذكرناه إنّ للهيولى بحسب استعداداها للأشياء شوقاً

(١) أي اثبات منعها على حذف المضاف بقرينة لفظ الممنوعة أو على الاكتفاء بالوصف العنوانسي ،وانما قدرنا ذلك لان اثبات المقدمة الممنوعة ليس على المانع بل على المستدل وهو الشيخ وهذا ظاهر ــ س ره .

إلى الأشياء ، وما ادعى أن لها شوقاً إلى كافة الصور في كل واحد من الأزمنة وبكل من الاعتبارات حتى يقال إن الشوق ليس إلاّ إلى ما لم يحصل بعد من الأمور التي يمكن حصولها ، فالهيولى بحسب ذاتها بذاتها لها شوق إلى صورة ما لخلوّها في ذاتها عن صورة ، وإذا تحصّلت بصورة فبحسب اعتبار تحصّلها الخارجي بتلك الصورة المكملة لها نوعاً لها وسلوة واطمينان ، وغناً وعدم تشوق ، بل الشوق حاصل لها عند تنوّعها وتحصّلها بتلك الصورة إلى ما يزيد عليها من الكمالات التي في درجة ثانية عنها فإن كلّ صورة حصلت للهيولى ليست مما يغنيها عن الافتقار إلى كافة الصور ، بل إنما كفت حاجتها إلى نفسها فبقيت الهيولى ذات شوق وشهوة إلى سائر الصور ، كامرأة لاتكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لايزال ذات حكة ودغدغة إلى رجل بعد رجل مادامت هي هي ، كذلك حال الهيولى بالقياس إلى الصور من حيث تشوقها إلى التلبس بها والاستكمال لورودها، فكلّ صورة حصلت للهيولى لم تخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما يكون في الامكان بازائه من الكمالات والخيرات الغير المتناهية لم يخرج بعد من القوة إلى الفعل إلاّ قدر متناه ، وهكذا تترقى في الاستعدادات بحصول الكمالات الاضافية وفيضان الخيرات النسبية، ويكون بحسبها التشوق المناسب لها إلى أن ينتهي إلى الكمال النفسي على مراتبه ، والكمال العقلي على مراتبه إلى أن يصل إلى الكمال الأتم والخير الأقصى والصورة بلا شوب مادة ، والفعلية بلا قوة والخير بلا شر ، والوجود بلاعدم ،فيقف عنده الحركات ، ويسكن لديه الاضطرابات وتطمئن به الانزعاجات ، وينقطع له الأشواق ويتم فيه الخيرات .

وأما قوله ، ولا يليق بها الملال للصور الحاصلة الى آخره .

فنقول فيه: المختار على ما ذكرناه هو الشق الأول وهو كون تشوقها إما لأجل الخلو عن الصور كلّها إن أريد الخلو بحسب ذاتها مجردة أو لأجل الخلو عن الصورة التي يفقد عنها ويمكن حصولها .

وأما قوله : ومع هذا فكيف يجوز أن يكون الهيولى تتحرك إلى الصور و إنما يأتيها الصور الطارية إلى آخره .

ففيه أنّ جهات الطلب والحركة إلى الصور فيها مختلفة كما مر ، وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة، فهي من حيث ذاتها تشتاق وتتحرك إلى الصّورة أيّ صورة مّا وجدت فإذا وجدت فسبيلها أن تبقي وتدوم، لكن لمّا كان ماهذه حاله من الموجودات أي يكون مادة الجميع فشأنها أن يوجد لها هذه الصورة وضدها ، فكان لكل منهما حق واستيهال ، فالّذي لها بحق صورتها أن تبقى على الوجود الّذي لها والّذي لها بحق نفس ذات المادة أن يوجد وجوداً آخر مضادّاً للوجود الّذي لها وإذا كان لا يمكن أن يوفى لها هذان الحقان والاستيهالان معاً في وقت واحد لزم ضرورة توفية هذه إلى مدة ، وتوفية تلك إلى مدة من الواهب الحق تعالى الموفي لكل ذي حق حقه ، والمعطي لكل قابل مستحقه ، فيوجد هذه الصورة مدة محفوظة الوجود ثم يفسد ويوجد ضدها ثم يبقى تلك ، فإنه ليس وجود إحداهما وبقاؤها أولى من وجود الأخرى وبقائها ، وبالجملة تشوق المادة واستيهالها باعتبار نفسها مشترك بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص بإحداهما دون الأخرى ، ولما لم يمكن أن يحصل لها صورتان معاً في وقت واحد لزم ضرورة أن يعطى لها ويتصل بها أحياناً هذا الضد وأحياناً ذلك الضد ، ويعاقب كل منهما الآخر ، إذ عند كل واحد منهما حقاً عن مادة الآخر وبالعكس ، فالعدل في ذلك أن يوجد مادة هذا لذاك ومادة ذاك لهذا ، فهذا حال تشوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن صورة مّا وأما من حيث تحصّلها النوعي فتشوقها إنما يكون إلى ما يكمل به الصورة الموجودة فيها الفاقدة لكمالها الأتم وهكذا إلى غاية وكمال وصورة لا أتم منها .

ثم اعلم أنّ للأشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات الناقصة الوجودات عن الكمال التام والخير الأقصى سلسلتين (١) عرضية وطولية ، فما ذكرناه

(١) اعلم أن المعاد جسمانياً كان أو روحانياً انما يتيسر القول به عند الحكماء الالهيين ☆

من تشوّق الهيولى إلى صورة بعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو تشوقاتها العرضية في الصور المتعاقبة المتضادة ، وهي الّتي تكون للشخصيات من الصّور المتفاسدة العنصرية ، وما ذكرناه (١) ثانياً من تشوّقها إلى الصور المترتبة في الكمال المترقية في الخيرية الّتي يكون كل تالية منها غاية وثمرة للسابقة فهو تشوّقها الطولي في الصور المترتبة ذاتاً المتلائمة من غير تضادّ وتعاند بينها بل مع تكامل كل منها بلحوق مايعقبها ، وهذه السلسلة من العلل والمعلولات إذ بعضها سبب للبعض وبعضها علّة غائية للاُخرى بخلاف السلسلة الأخرى الّتي هي المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذهابها لاإلى حدّ ، ولا يلزم من كون كل غاية لها غاية ولغايتها غاية اُخرى عدم الغاية (٢) وعدم الشوق الذاتي ، لما يتنافى مبحث الغاية وجه حلّه ، فقد تشعشع وتبين مما ذكرناه حقّية ما هو الموروث من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى إلى الصور الطبيعية الّتي هي خيرات إضافية ، ثم اشتياقها إلى ما هو الخير الحقيقي والجلال الأرفع والكمال الأتم بل ظهر إنّ جهة الا اشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات

☆ القول بهاتين السلسلتين وبدونهما لاينتظم أمر المعاد والاخرة بزعمهم ، فكل من قال بواحدة منهما فقط أعني السلسلة العرضية التي لانهاية لها لم يتيسر له القول بالنشأة الاخرة برهاناً اللهم الا بالتعبد الصرف - ن ره .

(١) وهو قوله واما من حيث تحصلها النوعي فتشوقها و كذا قوله فيما سبق وهكذا يترقى في الاستعدادات لحصول الكمالات الى قوله ويتم به الخيرات ثم انه سيجيء في مرحلة العقل والمعقول نقلا عن الشيخ ان التغيرات على كثرتها لاتخلو عن قسمين : احدهما على سبيل الخلع واللبس كما في الانقلابات والاستحالات و ثانيهما على سبيل الاستكمال وهو لبس بعد لبس كصيرورة الصبي رجلا ثم نفساً قدسية ثم عقلا الى ماشاءالله تعالى وظاهر ان ثاني ما ذكره المصنف قدس من الثاني -(س) ره .

(٢) مآل هذا الاعتراض هو امتناع اجتماع القول بالمعاد ونشأة الاخرة مع القول بذهاب السلسلة العرضية وسلسلة المعدات لاالى النهاية للزوم عدم الغاية والاخرة من كون كل غاية ذات غاية وغايتها هكذا الى النهاية ومحصل الجواب هو اثبات الغاية ونشأة الاخرة بحسب اعتبار الطول و السلسلة الطولية المنقطعة فافهم انه من الغوامض الالهية - ن ره .

إنما هي المادة التي هي جهة القوة والاستعداد، فإن الوجود إذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق إلى التمام والكمال إذ الشوق يتعلق بالمفقود لا بالموجود، فحيث لا فقد لا شوق[1]، والفقد إذا لم يكن ممكن الدرك والحصول فلا شوق أيضاً، وجهة القصور المتدارك والفقد للكمال المنتظر كما علمت مراراً إنما هي الهيولى الأولى في كل شيء كما ادعيناه وهذا مما لم يذكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما سيظهر من براهين وجود الهيولى المباحث المتعلقة بأحكامها وتلازمها مع الصورة.

ثم إن العجب إن الشيخ ممن اثبت في رسالة عملها في العشق حال تشوق الهيولى إلى الصورة بوجه لا يحتاج إلى مزيد عليه فإنه بعد ما أقام برهاناً عاماً على إثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات الحية وغيرها أورد بياناً خاصاً بالبسائط الغير الحية في كونها متشوقة، فقال إن كل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه ألبتة وهو سبب له[2] في وجودها، فأما الهيولى فلديمومية نزوعها (نزاعها خ ل) إلى الصور مفقودة وشوقها لها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورتها بادرت إلى الاستبدال منها بصورة إشفاقاً عن ملازمة العدم المطلق، إذ من الحق إن كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم

(١) اذ بالعشق يمسك كل موجود ما حصل له من الكمال الاول والثاني ويطلب ما فقد من الكمالات الثانية، ونظام الانفس واولات الشعور ينحفظ ويتسق بالشوق والخوف لكن الخوف أيضاً خادم الشوق لان الهرب عن المؤذي لمحافظة المعشوق الذي هو نفسه اذ كل موجود عاشق ذاته و باطن ذاته، والعقل عاشق ومعشوق لذاته وعشق قائم بذاته كما ان ذاته التي هي الوجود المفارقي ارادة قائمة بذاتها كما انه علم قائم بذاته اذ لا موضوع ولا مادة ولو بمعنى التعلق نعم هي كلها زائدة على ذاته التي هي ماهيتها واما الواجب تعالى فكما لا مادة له بالمعنى الاعم فلا ماهية له ولذا قال المعلم الثاني: لا بد أن يكون في العلوم علم بالذات وفي الارادات ارادة بالذات حتى تكون في شيء لا بالذات فظهر ان الشوق والعشق نعم الملك الحارس والملك المقرب الموكل بالعالم بل قيل اذا تم العشق فهو الله تعالى - س ره.

العدم المطلق فالهيولى منفر للعدم المطلق ، و لا حاجة بنا هاهنا إلى الخوض في لميةذلك ، فالهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما يكشف قناعها غطت ذميمها بالكمّ ، فقد تقرر إنّ في الهيولى عشقاً غريزياً هذا كلامه في تلك الرسالة .

(فصل ٢٠)

في العلة الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة

أما الصورة فهو الشيء الّذي يحصل الشيء به بالفعل سواءاً كان للعنصر قوام بدونها بحسب مطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للأسود أو لم يكن كذلك وهو المختص باسم المادة ، وهي على الأول عرض ، وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح آخر ، كما علمت من أنّ الصورة ليست علّة صورية للمادة لأنها ليست جزء من المادة بل هي علّة فاعلية للمادة ، وعلمت أيضاً أنّ للصورة عدة معان اخر ، (١) و قد نبهناك على أنّ الكل مما اشتركت في معني وحيثية واحدة هي جهة الحصُول والفعلية والوجود ، كما أنّ معاني العنصر جميعاً اتفقت في معنى القوة والاستعداد والشوق والحاجة ، وأما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو إنّ إسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان ثلاثة مترتبة بالعموم والخصُوص ، فالعام ذات والخاص مقوّم الذات والأخص المقوم الّذي هو المبدء الأول للتحريك والتسكين

(١) وهذا مع ذلك لاينفي الاشتراك اللفظي بحسب نظر الفن ولايثبت اشتراكاً معنوياً فان النظر اللغوى يتبع صدق المفهوم كيفما كان ، وأما النظر الفني فانما يتبع الاحكام الذاتية فلو صدق مفهوم على شيئين يختص كل منهما باحكام حقيقية خاصة كان المفهوم المذكور بحسب نظر الفن الباحث مشتركاً لفظياً بينهما لامعنوياً كمايراه اللغوى مثلا الصورة بمعنى موضوع العرض من الجوهر وله أحكام خاصة به والصورة بمعنى مقوم المادة ليست داخلة تحت الجوهر والالكانت نوعاً وله أحكام خاصة ، و تقسيم الجوهر الى الصورة الجسمية والهيولى والجسم والنفس والعقل سيجيء معناه و كذا الصورة بمعنى العرض لها حقيقة اخرى غير المعنيين السابقين فالصورة مشتركة لفظاً بين معانيها وان جمعها معنى التحصيل بالفعل وعلى هذا القياس العنصر وغيره — ط مده .

لا بالعرض ولا بالقسر، فالاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من الجهات الثالث بالاشتراك الصناعي (١) للاثم والثاني من الجهتين كذلك كلفظ الإمكان . وأما الصورة فكما علمت هي الجزء الّذي يكون به الشيء بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار ، لأنّ العنصر البسيط كالماء مثلا جزءه الصوري بالقياس إلى تقويم النوع صورة وبالقياس إلى كونه مَبدأً للآثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة . وأما المركبات فإنها لاتوجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعني الثالث بل بسبب صُورة اُخرى يرد عليها من المَبدء الفياض بحسب فطرة ثانية ، فلاجرم كانت صُورها التركيبية مغايرة لطبائعها .

فإن قلت : إذا كان لابدّ من الصورة الأخرى للمركب فالمقوم إما أن يكون هو المجموع أو كلّ منهما أو الواحد لاغير .

قلت : ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالأول فإنه قال : الأجسام المركبة لايحصل هوياتها بالقوة المحركة كلها إلى جهة واحدة وإن كان لابدّ وأن يكون هي ماهي من تلك القوى، فكانت تلك القوة جزء من صورتها يجتمع منه عدة معان فيتحد كالإنسانية ، فإنها يتضمن القوى الطبيعية والنباتية والنفسانية ، وهذا الكلام بظاهره غير صحيح لامتناع أن يكون لمجموع اُمور غير مقومة تأثير في التقويم ، وذلك لأنا لو فرضنا عدة صور مقومة للشيء فوق واحدة فإما أن يكون كل واحدة منها مُستقلة بالتقويم فيجب أن يستغنى بكل منها أن كل ماهو غيره فيكون كل واحد مقوماً وغير مقوم وهذا خلف ، وإما أن يكون المستقل إحداهما فقط فلا يكون الأخرى صورة ، وإما أن لا استقلال لإحداهما بل المقوم هو المجموع من حيث هو مجموع ، والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد فالصور المقومة شيء واحد

(١) فانه كما مر في أول الكتاب في لفظ الامكان يطلق عليها من باب التسمية لا من باب تحقق القدر المشترك في كل واحد واحد منه ومثل أن يسمى واحد من السودان بالاسود ـ س ره .

على أنّ ذلك يستحيل أيضاً لأنّ كل واحد من الأجزاء سابق على المجموع وكلّ واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها ،فيكون المادة مقومة له فيكون سابقاً عليه ، فالمادة الواحدة السابقة على كل واحد من تلك الأجزاء الّتي هي سابقة على المجموع تكون سابقة عليه ، فلو تقومت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منها بالآخر وهو محال وإذا بطل القسم الأول فبقي أحد القسمين الآخرين لكنّ المختار (١) عند الجمهور كما هو المشهور هو القسمُ الثاني ، وإن يكون للطبيعة وسائر الصور نصيب في تقويم المركب لكنّ على التقديم والتأخير ، والظاهر أنّ هذا هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ وأمّا نحن فالمختار عندنا (٢) هو القسم الثالث أي كون المقوم (٣) هو واحد من الصور والباقي بمنزلة فروعها وقواها وشرائط حدوثها أولا كما حققناه في مباحث الكليات .

فإن قلت : هذا أيضاً باطل لأنّ النفس الناطقة من مقومات الإنسان ، فلو لم يكن

---

(١) الى قوله هو القسم الثاني أي أول القسمين الاخرين في الترديد الذي في السؤال وهو الاول من الاقسام في الاستدلال على إبطال مذهب الشيخ .

(٢) هذا بظاهره لايلائم مايحققه ره في مباحث القوة والفعل من الحركة الجوهرية وان عروض الصور لموادها وتقويمها انما هو بالحركة الاشتدادية بنحو اللبس بعد اللبس دون الخلع واللبس ولازمه كون الفعلية السابقة بفعليتها مادة وقوة للفعلية اللاحقة وإباء الفعلية عن الفعلية انما هو في العرض دون الطول فان فعلية المادة الثانية انما هي بالنسبة الى المادة الاولى وهي بعينها قوة بالنسبة الى الصورة اللاحقة فهي من حيث انها صورة ذات تحصيل وتمام وان كانت من حيث انها مادة ذات ابهام واطلاق فالفعليات المادية باقية بعينها غير انها مندكة في فعلية الصورة الاخرة والفعل فعلها ،هذا ومن الممكن ارجاع كل من الاقوال الثلاثة الى هذا ـ طمده .

(٣) وهو الصورة الاخيرة الواحدة وحدة جمعية لاعداده يشتمل بوحدتها على جميعها وكون البواقي بمنزلة الفروع أو الشرائط انما هو عند أخذها بنعت الكثرة اذ بناءاً على الحركة الجوهرية وان التغير استكمالي كلها مراتب صورة واحدة سيالة تتبدل ذاتها من اولى الى ثانية ومن ثانية الى ثالثة وهكذا مع أصل محفوظ وسنخ باق كما ذكره في أوائل سفر النفس ان النفس المديرة للبدن واحدة متصلة بلا تكون وتفاسد في الحركة الاستكمالية ولا تعطيل في السوابق ولا تفويض في الفاعل الطبيعي فهذا هو معنى الواحد عنده لاما يفهمه غيره من الواحد ـ س ره

للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية حظ في التقويم لكانت أعراضاً وهي جواهر فيلزم أولا أن يكون الواحد بالنوع جوهراً وعرضاً ، وثانياً أن يكون صور البسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الإنسان ، فهي مقومة لمقوم بدن الإنسان مع أنها أعراض فيه على هذا الموضع هذا خلف.

قلت : هذا عقدة تحل بالأصول [١] التي سلفت منا فتذكر ليظهر لك جلية الحال ، ثم إن من المستحيل كون شيء واحد جوهرياً وعرضياً لشيء واحد بعينه ، ولا استحالة في كونه جوهرياً لشيء وعرضياً لآخر ومما يجب أن يعلم هاهنا أيضاً الفرق بين الجوهر والجوهري ، وكذا العرض والعرضي ، فالجوهر جوهر في نفسه ولا يتغير كونه جوهراً بالمقايسة إلى شيء آخر لأنه ليس من باب المضاف وكذا العرض ، وأما كون الشيء جوهرياً فهو من باب المضاف ، والأمور النسبية التي لها هويات دون الإضافة مما لا يستنكر اختلاف اضافتها باختلاف مايقاس إليه فصور البسائط مقومة للبسائط وخارجة عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية وإن احتيجت إليها في حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها وكذا الكلام في صورة النبات فإنها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خوادم النفس الحيوانية وفروعها الخارجة عن حقيقة النفس ، ووجودها شرط في وجود الحيوان وليس بمقوم داخلي كما مر تحقيقه مستقصى فتذكره ، وتذكر أيضاً إن كون حد الشيء و شرح ذاته مشتملا على بعض المعاني اللازمة لا يوجب دخول معناه في ماهية المحدود وذاته إذ ربما يكون [٢] للحد زيادة على المحدود ، وسيجيء أيضاً الفرق

---

(١) لان النفس الناطقة التي هي مقومة لا تغاير القوى المتقدمة فتقويمها تقويمها والقوى طلائع من النفس وظهورات منها وكلها منطوفيها والتقويم في عباراته هاهنا التحصيل والتكميل كما يقال: الصورة مقومة للهيولي -س ره.

(٢) الاولى أن يقال- ذكر الاجناس والفصول في تحديد الانسان بالجوهر القابل للابعاد النامي الحساس المتحرك بالارادة الناطق ليس من زيادة الحد على المحدود وليس من باب ذكر*

بين علة وجود الشيء وعلّة شيئيته والعجب إنهم مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بأنّ كلا من الأجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية ؟ فهل لهذا الحكم معنى إلاّ كون طبيعة كل منهما واحدة وهي الّتي بها يكون الشيء الطبيعي هوهو بالفعل حتى لو فرض زوال كل ما يصحبها من الصور والقوى الّتي اقترنت معها كان ذلك الشيء هوهو بعينه بحسب الحقيقة .

فصل (٢١)

في الغاية وما قيل فيها

أما الغاية فهي ما لأجله يكون الشيء كما علمته سابقاً وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الأول تعالى ، وقد يكون شيئاً آخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة ، وقد يكون في شيء غير الفاعل سواءاً كانت في القابل كتمامات الحركات الّتي تصدر عن روية أو طبيعة أو في شيء ثالث كمن يفعل شيئاً لرضاء فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وإن كان الفرح بذلك الرضا أيضاً غاية الأخرى ، وهذا مجمل يحتاج إلى التفصيل .

فصل (٢٢)

في تفصيل القول في الغاية والاتفاق والعبث والجزاف

قالوا : إنّ الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده ، فالمادة والصورة علتان لشيئية المعلول والفاعل والغاية علّتان لوجوده ، ولا خلاف لأحد في أنّ كلّ مركب له مادة وصورة وفاعل ، وأما أنّ لكلّ معلول فلوجوده علّة غائية ففيه شك فإنّ من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ، ومنه ما هو اتفاقي ، ومنه ما هو صادر

☆ الشرائط والفروع بل من باب ذكر الاجزاء والشطور حين أخذ مراتبه بشرط لا وان لم يكن كذلك حين أخذها لا بشرط فانه في النظر الثاني وجود بسيط لا في الاول - س ره .

عن المختار بلا داع ومرجح ، ومنه مايكون لغايته غاية ولغاية غايته غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية ، كما أنه لو كان لكل ابتداء ابتداءاً لكان الجميع أوساطاً فلا ابتداء لها، وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتايج المترادفة للقياسات إذا كانت غير متناهية ، فلنورد بيان هذه الأمور في مباحث :

المبحث الاول

في العبث واثبات غاية ماله

اعلم أنّ كل حركة إرادية فلها مبادء مترتبة فالمبدء القريب هو القوة المحركة أي المباشرة لها وهي في الحيوان تكون في عضلة العضو ، والّذي قبله هو الإرادة المسمّاة بالإجماع ، والّذي قبل الاجماع هو الشوق والأبعد من الجميع هو الفكر والتخيل ، وإذا ارتسمت في الخيال أو العقل صورة ما موافقة حركة القوة الشوقية إلى الإجماع بدون إرادة سابقة بل نفس التصور يفعل الشوق ، والأمر في صدور الموجودات عن الفاعل الأول على هذا المثال ، كما ستيضح لك من ذي قبل انشاء الله تعالى من أنّ تصوّر النظام الأعلى علّة لصدور الموجودات من غير حاجة إلى شوق ولا استعمال آلة ثم إذا تحرك الشوق إلى الاجماع و تحقق الإجماع خدمته القوة المحركة الّتي في الأعضاء ، فقد ثبت إنّ الحركات الإرادية تتم بالأسباب المذكورة فربما كانت الصورة المرتسمة في القوة المدركة هي نفس الغاية الّتي ينتهي إليه الحركة كالإنسان إذا ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق إلى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته إليه ، وربما كانت غيرها كما يشتاق الإنسان إلى مكان ليلقى فيه صديقاً ، ففي الأول يكون نفس من انتهت إليه الحركة نفس الغاية المتشوقة ، وفى الثاني لايكون كذلك بل يكون المتشوق حاصلا بعد ما انتهت إليه الحركة ، وربما (١) يكون نفس الحركة غاية المتحرك ، فقد تبين إنّ غاية

(١) أي بالنسبة الى حركة اخرى كما يتحرك زيد من مسكنه الى بيت الرياضة للرياضة. (ره)

الحركة في كلّ حال من حيث كونها غاية الحركة هي غاية حقيقية أولية للمبدء القريب للحركة الّتي يكون في عضلة الحيوان لا غاية له (١) غيرها، بخلاف المبادي قبله إذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي إليه الحركة كما علمت، فان اتفق أن يتطابق المبدء القريب الأقرب والمبدءان اللّذان قبله أعني القوة الشوقية مع ماقبلها من التخيل (٢) والفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلّها فليست عبثاً لأنها غاية إرادية، وإذا طابق ما انتهت إليه الحركة المشتاق التخيلي ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث، ثم كلّ غاية ليست نهاية الحركة وليس مبدؤها تشوق فكري فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو مبدء الشوق أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس وحركة المريض أو التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية، فيسمي الفعل في الأول جزافاً وفي الثاني قصداً ضرورياً أو طبيعياً وفي الثالث عادة، وكلّ غاية لمبدء من تلك المبادي من حيث أنها غاية له إذا لم توجد يسمى الفعل بالقياس إليها باطلا (٣). وإذا تقررت هذه المقدمات

☆ بالنسبة الى الشوقية لا العاملة التي غايتها دائما ما اليه الحركة كالطبائع والا فالحركة دائما طلب اما طبيعي واما ارادي والطلب لم يكن مطلوبا قط ـ س ره.

(١) وذلك لان المحركة العاملة اذا لوحظت نفسها فقط وبشرط لا أى غير مخلوطة بالشوقية والمدركة كانت كالطبائع، فان شئت سم القوة العضلية، وان شئت سم الطبيعة التي في البسائط محركة عاملة وحينئذ فكما ان المطلوب من تحريك الطبيعة مادتها ليس الا نهاية الحركة كذلك في المحركة العضلية ـ س ره.

(٢) وفي الشفاء أيضاً استعمل هنا كلمة او وهي بمعنى الواو والا ففي التخيل المجرد عن الفكر لم يكن بينه وبين العبث بالمعنى الذي ذكراه فرق كما لا يخفى، والحاصل ان معنى العبث في الاصطلاح أن لا يكون هنا مبدء فاعلى فكرى فلا غاية فكرية ويكون ما انتهت اليه الحركة التى هى غاية دائما للعاملة غاية للتخيل والشوقية، ثم اذا لم يتطابق العاملة والشوقية التخيلية في الغاية بمعنى ما انتهت اليه الحركة بل لكل غاية غيرها للاخرى بعد ما لم تكن علية فكرية كما في العبث فلا يخلو اما أن يكون التخيل وحده ـ س ره.

(٣) لا تعجبني هذا الاصطلاح ولو سمي بالقياس اليها بالخيبة لكان أولى اذ الباطل عدم وهذا وجود ـ س ره.

فقد علم أنّ العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور والشرائط المبيّنة فقول القائل إنّ العبث من دون غاية ألبتة أو من دون غاية هي خير أو مظنونة خيراً غير صحيح ، فانّ الفعل لايجب أن يكون له غاية بالقياس إلى ماليس مبدءاً له بل بالقياس إلى ماهو مبدء له ، ففي العبث ليس مبدء فكري ألبتة فليست فيه غاية فكرية وأما المبادي الآخر فقد حصلت لكلّ منها غاية في فعله يكون تلك الغاية خيراً بالقياس إليه ، فانّ كل فعل نفساني فاشوق مع تخيل وإن لم يكن ذلك التخيل ثابتاً بل يكون زائلا فلم يبق الشعور به ، فانّ التخيل غير الشعور به ولو كان لكل شعور شعور به لذهب إلى غير النهاية. ثم إنّ لانبعاث الشوق من النائم والساهي وكذا ممن يلعب بلحيته مثلا علّة لامحالة إما عادة أو ضجر عن هيأة أو إرادة انتقال إلى هيأة اُخرى أو حرص من القوى الحسّاسة أن يتجدد لها فعل إلى غير ذلك من أسباب جزئية لايمكن ضبطها ، والعادة لذيذة ، والانتقال عن المملول لذيذ ، والحرص على الفعل الجديد لذيذ كلّ ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حسّي أو تخيلي فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان ، وظنّي بحسب الخير الإنساني، فليس هذا الفعل خالياً عن خير حقيقي بالقياس إلى ماهو مبدء له وإن لم يكن خيراً حقيقياً عقلياً .

المبحث الثاني

في الاتفاق

زعم ذيمقراطيس أنّ وجود العالم إنما يكون بالاتفاق وذلك لأنّ مبادي العالم أجرام صغار لايتجزّي لصلابتها ، وهي مبثوثة في خلاء غير متناه ، وهي متشاكلة الطبائع (١) مختلفة الأشكال دائمة الحركة، فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمعت

(١) اماتشاكل الطبائع فهو مسلم عند ذيمقراطيس ومبرهن عليه أيضاً لاتفاق الاجرام في مجرد الجسمية أى قبول الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم ، وليس قول الجسمية عليها من باب الاشتراك اللفظى ، ولا من باب اتحاد المفهوم واختلاف الحقائق المصدوقة، واما اختلاف ☆

على هيأة مخصوصة فتكوّن منها هذا العالم، ولكنه (١) زعم أنّ تكوّن الحيوان والنبات ليس بالاتفاق.

وأما أنباذقلس (٢) فزعم أنّ تكوّن الأجرام الأسطقسية بالاتفاق فما اتفق أن كانت هيأة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبق، وله في ذلك حجج:

منها إنّ الطبيعة لا روية لها فكيف يفعل لأجل غرض؟

ومنها إنّ الفساد والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع أنّ لها نظاماً لا يتغير كأضدادها، فعلم أنّ الجميع غير مقصودة للطبيعة فإنّ نظام الذبول وإن كان على عكس النشو والنمو لكن له كعكسه نظام لا يتغير ونهج لا يمهل ولما كان نظام الذبول ضرورة المادة من دون أن يكون مقصوداً للطبيعة فلا جرم نحكم بأنّ نظام النشو والنمو أيضاً بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة، وهذا كالمطر الذي يعلم جزماً أنه كان لضرورة المادة إذ الشمس إذا بخرت الماء فخلص البخار إلى البارد فلما برد صار ماءاً ثقيلا فنزل ضرورة، فاتفق أن يقع في مصالح فيظن أنّ الأمطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل الضرورة المادة.

ومنها إنّ الطبيعة الواحدة تفعل أفعالا مختلفة مثل الحرارة فإنها تحل الشمع

☼ الاشكال فهو لاجل نفي الكيفيات الملموسة وان الاجرام الصغار في النار مثلثات فلها رؤس حداد تغرز في البشرة ويترائى حرارة وفي البواقي مكعبات أو مربعات أو كرات كما هو مقتضى البساطة والتزموا القول بالخلاء وكل ذلك باطل -س ره.

(١) لان الافلاك والكواكب بعدما اتفقتا تفعل أوضاعها وأشعتها هذه التكونات لغايات فلم تكن بالاتفاق أي بلا فاعل أو بلا غاية او بدونهما معاً -س ره.

(٢) أي لم يقدم ولم يجترى على جعل وجود الافلاك بالاتفاق ولا الاسطقسات لكونها ابداعية عنده بل تكون المركبات من الاستقسات عنده بالاتفاق وحينئذ فلعل مراده لحوق الامور الغريبة والعوارض المفارقة بها كما سمى بعض علماء الاسلام أيضا عالم الكون والفساد دار الاتفاقات لذلك -س ره.

وتعقد الملح ، وتسود وجه القصار ويبيض وجه الثوب .

فهذه حجج القائلين بالاتفاق وقبل الخوض في الجواب نقدم كلاماً فنقول إنّ الأمور الممكنة منها دائم ومنها أكثري ، ولكل منهما علّة ، والفرق بينهما إنّ الدائم لايعارضه معارض فالأكثري قد يعارضه معارض ، فالأكثري يتم بشرط عدم المعارض سواءاً كان طبيعياً أو إرادياً ، فان الإرادة مع التصميم وتهيأة الأعضاء للحركة وعدم مانع للحركة وناقض للعزيمة وإمكان الوصول إلى المطلوب فبيّن إنه يستحيل أن لايوصل إليه ، ومن الأمور مايحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه ، ومنها مايحصل على الأقل كوجود أصبع زائد أما مايكون على الدوام أو على الأكثر فلا يقال لوجودهما إنه [١] اتفاقي ، والباقيان [٢] قد يكونان باعتبارها واجباً وذلك مثل أن يشترط إنّ المادة في تكوّن كفّ الجنين فضلت عن المصروف عنها إلى الأصابع الخمس ، والقوة الفاعلة صادفت استعداداً تامّاً في مادة طبيعيّة فيجب أن يتخلق أصبع زائد فعند هذه الشروط يجب تكوّن الأصبع الزائد ، ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة إلى هذه الطبيعة الجزئية وإن كان نادراً قليلا بالقياس إلى سائر أفراد النوع فاذا حقق الأمر في تكوّن الأمر الأقل إنه دائم بشروطه وأسبابه ، ففي صيرورة المساوي أكثرياً أو دائمياً بملاحظة شروطه وأسبابه لم يبق ريبة فالأمور الموجودة

---

(١) أي لايقول العقل به لان الاتفاق امابمعنى ان الشيء الاتفاقي لافاعل له و امابمعنى انه لاغاية له وكلاهما خلاف الواقع لوجود الفاعل والغاية اذ الامكان مناط الحاجة والغاية علة فاعلية الفاعل ، وأيضاً الاتفاق فيما هوغير مترقب الوقوع فيكون على سبيل الندور ووجودهما دائمي وأكثري -س ره .

(٢) والوجوب ينافي الاتفاق فلا يقول عاقل اتفق أن صارت الاربعة زوجاً ، فالمادة الفضلية المستوفية لجميع شرائط القبول المصادفة للقوة الفاعلة بالنسبة الى الاصبع الزائد كالاربعة بالنسبة الى الزوجية ، والحاصل ان الكلام في الغايات وأما وجود الاسباب الفاعلية فمفروغ منه اذ قد حقق في موضعه ان المتساويين مالم يترجح أحدهما على الاخر بمنفصل لم يقع ، واذا سئل عن كل من طرفي النقيض في مرتبة الماهية فالجواب السلب وحينئذ فمع لزوم المسببات للاسباب وايجابها اياها كيف يتحقق اتفاق -س ره .

بالاتفاق إنما هي بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها وأما بالقياس إلى مسبب الأسباب والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقاً كما وقع في ألسنة الحكماء الأشياء كلّها عند الأوائل واجبات، فلو أحاط الانسان بجميع الأسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجوداً بالاتفاق ، فان عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسباب الّتي ساقت الحافر إلى الكنز اتفاق وأما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤدية إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب ، فقد ثبت إنّ الأسباب الاتفاقية حيث تكون لأجل شيء إلّا أنها أسباب فاعلية بالعرض ، والغايات غايات بالعرض ،وربما يتأدى السبب الاتفاقي إلى غايته الذاتية كالحجر الحابط إذا شج ثم هبط إلى مهبطه الّذي هو الغاية الذاتية ، وربما لايتأدى إلى غايته الذاتية بل اقتصر على الاتفاقي كالحجر الحابط إذا شج ووقف ، ففي الأول يسمى بالقياس إلى الغاية الطبيعية سبباً ذاتياً ، وبالقياس إلى الغاية العرضية سبباً اتفاقياً ، وفي الثاني يسمى بالقياس إلى الغاية الذاتية باطلا ، فاذا تحقق ماقدمناه فقد علم أنّ الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينتهي إلى طبيعة أو إرادة فيكون الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما ، فما لم يكن أولا أمور طبيعية أو إرادية لم يقع اتفاق ، فالأمور الطبيعية والإرادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق طار عليهما إذا قيس إليهما من حيث أنّ الأمر الكائن في نفسه غير متوقع عنها إذ ليس دائماً ولا أكثرياً لكن يلزم أن يكون من شأنها التأدية إلى ذلك لادائماً ولا أكثرياً إذ لو لم يكن من شأنها التأدية إليها أصلا لم يقل في ذلك الأمر إنه اتفق مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فانه لايقال إنّ قعود زيد اتفق أن كان سبباً لكسوف الشمس ، وإذا قيس إلى أسبابه المؤدية فيكون غاية ذاتية له طبيعية أو إرادية ، فظهر إنّ وجود العالم ليس على سبيل الاتفاق وإن كان للاتفاق مدخل بالقياس إلى بعض أفرادها ، فما نسب إلى أنباذقلس أو ذيمقراطيس كلّه باطل .

وأما الجواب التفصيلي عن الشبه المذكورة ففي الأول إنه ليس إذا عدمت الطبيعة الرّوية وجب أن يحكم بأنّ الفعل الصادر عنها غير متوجه إلى غاية ، فإنّ الروية لاتجعل الفعل ذا غاية بل إنما تميز الفعل الّذي يختار ويعينه من بين أفعال يجوّز اختيارها ، ثم يكون لكلّ فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدي ذلك الفعل إليها لذاته لابجعل جاعل حتى لوقدر[1] كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلك فإنّ الأفلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلاجرم أفاعيلها على نهج واحد من غير روية .

ومما يؤيد ذلك إنّ نفس الرّوية فعل ذو غاية وهي لايحتاج إلى روية أخرى .

وأيضاً إنّ الصناعات لاشبهة في تحقق غاياتها ثم إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الرواية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لايروى في كل حرف وكذا العوّاد الماهر لايتفكر في كل نقرة ، وإذا روّى الكاتب في كتبه حرفاً أو العوّاد في نقرة يتبلد في صناعته ، فللطبيعة غايات بلا قصد ورويّة وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصمه ، ومبادرة اليد في حك العضو من غير فكر ولا روية ، وأوضح منه إنّ القوة النفسانية إذا حرّكت عضواً ظاهراً فإنما تحركه بواسطة الوتر والنفس لاشعور لها بذلك .

وفي الشبهة الثانية إنّ الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وإرادات خارجة عن مجرى الطبيعة ، أما الأعدام[2] فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تبلغ إليها، فالموت والفساد والذبول كل ذلك

---

(١) ونعم ماقيل :

ازيكى كووزهمه يكسوى باش ☆ يكدل و يكقبله و يكروى باش ـ س ره .

(٢) ولعله سقط من نسخة الاصل وأما حصول الموانع فكذا كما لا يخفى ، ويمكن أن يكتفى عن الثانية بقوله : وأما نظام الذبول الخ لان مرجع حصول الموانع ايضا الاعدام ـ س ره .

ذلك القصور الطبيعي عن البلوغ إلى الغاية المقصودة ، وهاهنا سر [١] ليس هذا المشهد موضع بيانه ، وأما نظام الذبول فهو أيضاً متأدٍ الى غاية وذلك لأنّ له سببين أحدهما بالذات وهو الحرارة والآخر بالعرض وهو الطبيعة ، ولكلٍّ منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات فتسوق المادة إليه وتفنيها على النظام ذلك للحرارة بالذات ، والطبيعة الّتي في البدن غايتها حفظ البدن ماأمكن بإمداده بعد إمداد ، ولكن كل مدد تالٍ يكون الاستمداد منه أقل من المدد الأول كما سيأتي في علم النفس ، فيكون نقصان الإمداد سبباً لنظام الذبول بالعرض والتحليل سبباً بالذات للذبول وفعل كل واحد منهما متوجه إلى غاية ، ثم إنّ الموت وإن لم يكن غاية بالقياس إلى بدن جزئي فهو غاية بالقياس إلى نظام واجب لما أعدّ للنفس من الحياة السرمدية ، وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكسر قواها البدنية الّتي بسببها تستعد للآخرة على مايعرف في علم النفس ، وأما الزيادات فهي كائنة لغايةٍ مّا ، فإنّ المادة إذا فضلت أفادها الطبيعة الصورة الّتي تستحقها ولا يعطّلها كما علمت ، فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وإن لم يكن غاية للبدن بمجموعه ، ونحن لم ندّع إنّ كل غاية لطبيعة يجب أن يكون غاية لغيرها ، وأما مانقل في المطر فممنوع بل السبب فيه [٢] أوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات أرضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات ، فهي أسباب إلهية لها غاية دائمة أو أكثرية في الطبيعة .

وفي الشبهة الثالثة إنّ القوة المحرقة لها غاية واحدة هي إحالة المحترق إلى

(١) وهو ما أشرنا اليه ان في نظام الكل كل منتظم، و ان الكل غايات بالنسبة الى الاسباب التي في البدايات ـ س ره .

(٢) ان حمل الاوضاع على الجسمانية فهي أسباب قريبة والاسباب البعيدة الالهية النفوس المنطبعة والنفوس الكلية سيما نفس تلك الشمس و هي المحركات الفاعلية للسموات والعقول الكلية و هي المحركات الغائية لها والله تعالى في البداية والنهاية محيط بالكل والمطر غاية بالعرض ليس لضرورة المادة ـ س ره .

مشاكلة جوهرها ، وأما سائر الأفاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فإنما هي توابع ضرورية ، وستعلم أقسام الضروري الذي هو إحدى الغايات بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفاء إبطال مذهب أنباذ قلس ببيانات مبيّنة على المشاهدات وشواهد موضحة ، ولذلك حمل بعضهم كلامه في البخت والاتفاق على أنه من الرموز والتجوزات أو أنه مختلق عليه لدلالة ماتصفحه ووجده من كلامه على قوة سلوكه وعلوّ قدره في العلوم ، ومن جملة تلك الدلائل الواضحة إنّ البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة برّ وحبة شعير أنبت البر برّاً والشعير شعيراً ، فعلم أنّ صيرورة جزء من الأرض برّاً والآخر شعيراً لأجل أنّ القوة الفاعلة تحركها إلى تلك الصورة لا للضرورة المادية لتشابهها ولو فرض أجزاء الأرض مختلفة فاختلافها ليس بالماهية الارضية بل لأنّ قوة في الحبة أفادت تلك الخاصية لذلك الجزء الأرضي فإن كانت إفادة تلك الخاصية لخاصية أخرى سابقة عليها لزم التسلسل وإن لم يكن كذلك كانت القوة المودعة في البرة لذاتها متوجهة إلى غاية معينة وإلا فلم لاينبت الزيتون براً والبطيخ شعيراً .

ومنها إنّ الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال مايكون الطبيعة غير معوقة كلّها خيرات وكمالات ولهذا إذا تأدت إلى غايات ضادة كان ذلك في الأقل فلهذا يطلب الإنسان لها سبباً عارضاً فيقول ماذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل ولم لاينبت البر والشعير ، وإذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة إلى الخير إن لم يعقها عائق .

وأيضاً إنا إذا أحسسنا بقصور من الطبيعة أعنّاها بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقداً إنه إذا زال العائق واشتدت القوة توجهت الطبيعة إلى إفادة الصحة والخير وهذا يدل على المقصود .

المبحث الثالث

في غاياة الافعال الاختيارية

إنّ من المعطلة قوماً جعلوا فعل الله تعالى خالياً عن الحكمة والمصلحة

مع أنك قد علمت أنّ للطبيعة غايات، وأنّ فعل النائم والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة بعض قواه الّتي هي في الحقيقة فاعل لذلك الفعل وإن لم يكن للقوة العقلية أو الفكرية، متمسكين بحجج هي أوهن من بيوت العنكبوت.

منها التشبث في ابطال الداعي والمرجح بأمثلة جزئية من طريقي الهارب ورغيفي الجايع وقدحي العطشان، ولم يعلموا أنّ خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فإنّ من جملة المرجحات لأفاعيلنا في هذا العالم أُمور خفية عنا كالأوضاع الفلكية والأمور العالية الالهية [١]، ولم يتفطنوا إنه مع إبطال الدواعي في الأفعال وتمكين الإرادة الجزافية ينسد [٢] باب اثبات الصانع، فإنّ الطريق إلى إثباته إنّ الجائز لا يستغني عن المرجح، فلو أبطلنا هذه القاعدة لم يمكننا إثبات واجب الوجود بل مع ارتكاب القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث، ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الأمن عن ترتب نقيض النتيجة عليها، وربما يخلق في الإنسان حالة تريه الأشياء لا كما هي لأجل الإرادة الجزافية الّتي ينسبونها إلى الله تعالى، فهؤلاء القوم في الدورة الإسلامية كالسوفسطائية في الزمان السابق.

ومنها مامر من أنّ كون الإرادة مرجحة صفة [٣] نفسية لها، والصفات النفسية ولوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علماً والقدرة قدرة، وهو أيضاً

---

(١) يعني ان المرجح الغائي عندالله لانه تعالى هو الفاعل الحقيقي وقدمر في اوايل هذه التعليقة مايوضح المطلوب فتذكر ـس ره.

(٢) هاهنا ايراد ظاهر الورود وهو ان ساد هذا الباب الترجح بلا مرجح لا الترجيح. والجواب ان الترجيح مستلزم للترجح كما قرروه من أن حصول أحد الترجيحين بلا مرجح مع تساويهما ان كان بترجيح آخر وهلم جراً يلزم التسلسل والا لزم الترجح بلا مرجح.

وأيضاً لما كانت العلة الغائية علة فاعلية الفاعل فعند عدم المرجح الغائي لا يكون الفاعل فاعلا بالفعل فمن وضع الفاعل يلزم رفعه ـس ره.

(٣) كما قال المتكلم ان نسبته الى القدرة نسبة الوجوب الى الامكان لكن لم يعلموا إن الارادة بسبب المرجح السابق عليها وهو التصديق بفائدة الفعل موجبة لا مطلقاً ـس ره.

كلام لاحاصل له فإنّ مع تساوي (١) طرفي الفعل كيف يتخصص أحد الجانبين والخاصية الّتي يقولونها هذيان فإنّ تلك الخاصية كانت حاصلة أيضاً لو فرض اختيار الجانب الآخر الّذي فرض مساوياً لهذا الجانب .

ومنها (٢) ماسبق أيضاً من قولهم: بأنّ الارادة متحققة قبل الفعل بلا اختصاص بأحد الأمور ثم تعلّقت بأمر دون أمر ، وهذا كاف في افتضاحهم فإنّ المريد لايريد أي شيء اتفق إذ الارادة من الصفات الإضافية فلا يتحقق إرادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الإشياء (٣) نعم إذا حصّل تصور شيء قبل وجوده ويرجح أحد جانبي إمكانه تحصل إرادة متخصصة بأحدهما ، فالترجيح متقدم على الإرادة كما مر ، وأقوى مايذكر من قبلهم أُمور أوردها صاحب المباحث المشرقية .

الأول إنّ الفلك جسم متشابه الأجزاء وقد تعين فيه نقطتان للقطبية ودائرة لأن تكون منطقة ، وخط لأن يكون محوراً دون سائر النقاط والدوائر والخطوط مع أنه كان جائزاً بحسب الذات أن يكون القطبان غير تينك النقطتين ، وكذا المنطقة والمحور يكون عظيمة أخرى وخطاً آخر لتشابه المحل .

والثاني إنّ لكل فلك حركة خاصة إلى جهة معينة دون غيرها من الجهات مع جواز وقوع الحركة إلى كل واحدة منها ، وكذلك لكل حركة حد معين من السرعة والبطؤ دون غيره مع تساوي النسبة إليهما .

الثالث اختصاص كل كوكب بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجد في ذلك الموضع دون غيره لتساوي الجميع في الطبيعة ؛ فالعقل يجوز وقوعه في موضع آخر من فلكه .

---

(١) أي التساوي في الواقع والتخصيص بفرض الخصم -س ره .

(٢) لايخفى أن بين هذه الحجة وبين سابقتها تنافياً اذ بناء الاولى على كون الارادة أحدية التعلق وبناء هذه على كونها متساوية النسبة الى الامور -س ره.

(٣) كلمة نعم وقعت موقع بل الاضراب -س ره .

الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو أعظم منه أو أصغر مع جوازهما عند العقل .

والجواب عن الأول إنّ تلك النقطة توجد بالفعل بواسطة الحركة المعينة[1] فإنّ الحركة المعينة يوجب تعيين النقطتين ولزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما ، فإنه لولا الحركة لم يتعين دائرة للمنطقة المستلزمة لتعيين القطب والمحور .

وعن الثاني إنّ اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف[2] مبادئها العقلية وكونها مقتضية للأفلاك وحركاتها على وجه يتبعها أحسن النظامات .

ويخرج منه الجواب عن الثالث : مع أنّ تعين موضع ما للكوكب إنما حصل بالكوكب لا قبله وإلا كان مصمتاً من غير تلك الحفرة وبعد وجوده لا يجوز له التبدل .

وعن الرابع إنّ لكل جسم من المحدد وغيره طبيعة خاصة تقتضي مقداراً خاصاً لذلك الجسم فلا يمكن غيره ، والتجويز العقلي ربما يخالف الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوصية السبب قبل البرهان .

ولنا رسالة[3] منفردة في حل هذه الإشكالات الفلكية بتمهيد مقدمات

---

(١) فان نقل الكلام الى المرجح لتعيين الحركة نقول: هذا رجوع الى الوجه الثاني فلم يكونا وجهين بل وجهاً واحداً ـ س ره .

(٢) قد علمت أن لكل علة خصوصية خاصة مع معلولها الخاص فتلك الخصوصية يأبى عن ترتب غيرها هذا الطور في معلولها ـ س ره .

(٣) لم نر تلك الرسالة ولكن كان فيها اشارة الى ما جمعه في الشواهد الربوبية وغيرها من ان هذه التعينات ذاتيات داخلة في حدود هوياتها وان كانت عرضيات لماهياتها النوعية، فهذه كلها مغالطة من باب اخذ الجزئي مكان الكلي ،أو أنها لوازم للهويات وثبوت اللازم للملزوم ليس بجعل عليحدة ،وهذا مثل ما سئل انه لم جعل الالف مستقيمة والدال معوجة فلا يتفطن السائل ان الالف بدون الاستقامة ليست الفاً ، والدال بدون الاعوجاج ليست دالا فاذا اعتبرا فيهما لم يكونا معللين ولو جعل الحرف المطلق مورد السؤال فليس له وجود عليحدة فرجع السؤال الى انه لم جعل الالف الفاً والدال دالا مع أن الذاتي لا يعلل، ولهذا ورد ان السعيد سعيد في الازل والشقي شقي لم يزل ـ س ره .

أُصولية يزول بها الريب عن القلب من أراد الإطمينان فليراجع إليها ، فالحاصل إنّ المختار متى كانت نسبة المعلول إليه إمكانية من دون داع ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعاً لامتناع كون المساوي راجحاً ، فانّ تجويز ذلك من العاقل ليس إلاّ قولا باللسان دون تصديق بالقلب (١) فذلك الداعي هو غاية الايجاد ، وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لأنه تام الفاعلية ، فلو احتاج في فعله إلى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصاً في الفاعلية وستعلم أنه مُسبّب الأسباب ، وكل مايكون فاعلا أولا لايكون لفعله غاية أولى غير ذاته إذ الغايات كسائر الأسباب تستند إليه ، فلو كان لفعله غاية غير ذاته فإن لم يستند وجودها إليه لكان خرق الفرض وإن استند إليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة كونه غير ذاته تعالى وهكذا حتى ينتهي إلى غاية هي عين ذاته ، فذاته تعالى (٢) غاية للجميع كما هو إنه فاعل لها ، وبيان ذلك إنه سنقرر لك إنشاء الله تعالى إنّ واجب الوجود أعظم مبتهج بذاته ، وذاته مصدر لجميع الأشياء ، وكل من ابتهج بشيء ابتهج بجميع مايصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه ، فالواجب تعالى يريد الأشياء لالأجل ذواتها من حيث ذواتها بل من حيث أنها صادرة عن ذاته تعالى ، فالغاية له في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة ، وكل ما كانت فاعليته لشيء

(١) فان ذلك المجوز اذا تساوى وتقادم عنده مرجحان وقف عن الفعل بل الحمار مالم يرالماء والعلف لم يتعلق قوته الشوقية وميلها بالحركة فلم يرجحها على السكون الا بالمرجح -س ره.

(٢) ان قلت : قد جعل الله تعالى غاية الخلقة معروفية ذاته في الحديث القدسي بقوله : فخلقت الخلق لكي اعرف ، وفي الكتاب المجيد بقوله : وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون أي ليعرفون كذا قال المفسرون والحكماء قالوا : غاية الخلقة ذاته بذاته فكيف التوفيق .

قلت : معروفيته عين ذاته كما ان صفاته الاخر عين ذاته فلامنافاة وبعبارة اخرى معروفيته وجوده الرابطي للانسان الكامل ، وبعبارة اخرى الغاية المعروفية الشهودية ومعلوميته للعلماء بالله علماً حضورياً في الغاية بحيث لايبقى عالم وعارف كما في الطمس الصرف ، والمحق المحض والفناء عن الفناء -س ره .

على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء، حتى إنّ اللذة فينا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت ذاتها مصدراً لفعل لكانت مريدة لذلك الفعل لذاتها ولأجل كونه صادراً عن ذاتها فكانت حينئذ فاعلا وغاية .

وهم وتنبيه : ماوجد كثيراً في كلامهم من أن العالي لايريد السافل ولايلتفت إليه وإلاّ لزم كونه مستكملا بذلك السافل لكون وجوده أولى له من عدمه والعلّة لاتستكمل بالمعلول لايضرنا ولا ينافي ماذكرناه إن المراد من المحبة والالتفات المنفيّين عن العالي بالنسبة إلى السافل هو ماهو بالذات وعلى سبيل القصد لاماهو بالعرض وعلى سبيل التبعية، فلو أحب [١] الواجب تعالى فعله وأراده لأجل كونه أثراً من آثار ذاته ورشحاً من رشحات فيضه وجوده لايلزم من إحبابه تعالى لذلك الفعل كون وجوده بهجة وخيراً له تعالى بل بهجته إنما هي بما هو محبوبه بالذات ، وهو ذاته المتعالية التي كلّ كمال وجمال رشح وفيض من كماله وجماله .

قرأ القاري بين يدي الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير رحمه الله قوله تعالى «يُحِبُّهم ويُحِبُّونه» فقال :الحق إنه يُحِبُّهم لأنه لايحب إلاّ نفسه فليس في الوجود إلاّ هو وما سواه من صنعه ، والصانع إذا مدح صنعه فقد مدح نفسه ، ومن هذا يظهر حقيقة ماقيل : لولا العشق مايوجد سماء ولا أرض ولا بر ولا بحر ، والغرض إنّ محبة الله تعالى للخلق عائدة إليه فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته كما إنك إذا أحببت إنساناً فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الإنسان.

(١) وفي المعاصرين من الاخباريين من يقول :ان الارادة من الصفات الفعلية ولا معنى للارادة الا ارادة الغير ،واذ ذاك فنحن نقول: واقعامعه في شقاق لامعنى لارادة المريد الا ارادة نفسه لما قادنا اليه من البراهين ، ألاترى ان المريد بالارادة الامكانية أيضاً لايريد الاذاته فيريد الاكل والشرب واللباس والمسكن والكتابة والخياطة والاهل والصديق وغيرهم لارادة ذاته ذاته ومحبة :نفسه نفسه ـ س ره .

كما قيل (١) شعراً .

وما حب الدّيار شغفن قلبي ولكن حبُّ من سكن الدّيار

المبحث الرابع

في غاية الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية

ولنمهّد لبيانها مقدمة هي إنّ من جملة الغايات بالعرض هو الّذي يقال له الضروري وهو على ثلاثة أقسام :

احدها (٢) الأمر الّذي لابد من وجوده حتى يوجد الغاية على أن يكون وجوده متقدماً على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع ، وهذا يسمى نافعاً إتفاقي الحقيقة أو بحسب الظن ، ومن هذا القبيل الموت وأمثاله فانّ الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس أيضاً كما أشرنا إليه .

(١) قبله-أمر على جدار ديار سلمى * أقبل ذا الجدار وذا الجدار، أوفي بعض النسخ أمر على الديار ديار سلمى ،والنكتة: في الاجمال أولا أو قعية التعيين في النفس ،وأن يكون المبدل منه توطية وتمهيداً لذكر البدل و ان ديار سلمى كانها كل الديار وغير ذلك ،و نظير البيتين .

قوله :أقبل أرضاً سار فيها جمالها فكيف بدار دار فيها جمالها -س ره .

(٢) لعل المقام يحتاج الى التوضيح فنوضحه بان هنا ابحاثاً :

الاول ما اشير اليه من وجه الضبط بان الغاية بالعرض اما متقدمة بالذات على الغاية بالذات كالصلابة والموت ،واما معها بالذات كالادكنية ،واما متأخرة بالذات كحدوث الكائنات عن حركة الافلاك والثاني التفرقة بين الصلابة والادكنية حيث جعل احداهما متقدمة على الغاية بالذات التي هي القطع والاخرى معها وذلك لان الصلابة علة للقطع بخلاف الادكنية فان لها الصحابة الاتفاقية معه ،والثالث انك تقول :الغاية معتبر فيها النهاية بوجه فكيف تطلق الغاية على الصلابة والادكنية وهما مع السكين مثلا من أول صنعه الى آخره قلنا : يتحقق النهاية والاخرية فيهما بان المراد بالصلابة الصلابة المخصوصة التي بعد التليين ، وبالادكنية هي التي في السكين بعد تمامية صنعه لا الكيفية التي في الحديد قبل تصقيله فانها اسود اوادكنية .

وهاهنا جواب آخر وهو ان نجعل هذه غايات للقوى والطبائع التي تفعل في العناصر التي يحتبس فيها البخار والنار حتى يحصل المعادن ، و من أسماء الله تعالى يا من في الجبال خزائنه -س ره .

الثاني مايكون لازماً لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية مثل إنه لابد من جسم اداكن للقطع ، وإنما لم يكن منه بدّ لا لدكنته بل لأنه لازم للحديد الّذي لابد منه .

الثالث الّذي يكون حصوله مترتباً على حصوُل الغاية إما على طريق اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الأفلاك ، وغاية الحركة الفلكية مافوقها وإما لاعلى طريق اللّزوم كحبّ الولد التابع للغاية في التزويج وهو التناسل : فهذه الأقسام غايات بالعرض ، و يقال لها الضروري و وجود الشر في عالمنا من هذا القسم أعني الضروري فانه لما وجب في العناية الإلهية الّتي هي الجود وجود كل خير ، وكان منها مَبده المركبات من العناصر الأربعة ، وكان لايمكن وجود النار مودّياً بسببها النظام إلى الغاية المقصودة الأعلى صفة الإحراق لزم من ذلك أن يفسد بعض المركبات ، وأما إنها كيف تصل النار إلى ماتفسده ، فلما توجبه حركات الأفلاك الّتي هي صادرة عن التدبير الالهى والنظام الواجب ، فالضرورة بالقياس إلى افراد الشر ضرورة ، وبالقياس إلى أمر آخر أو النظام الكلى غاية كما مر في باب الخير وسيأتيك زيادة الايضاح في باب العناية إنشاء الله تعالى .

فاذا تقرر ذلك فنقول : أما القول في الحوادث الكائنة الفاسدة فيجب أن يعلم أنّ الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل (١) الغاية الذاتية أن توجد الماهيات (٢) النوعية وجوداً دائماً فان أمكن أن يبقى

---

(١) بل الغاية الذاتية في باطن العالم بحسب التوجه الى خواتم السلسلة الطولية الصعودية وليست في عرض العالم الطبيعي كماسيبين في مباحث المعاد .وهذا كما أن المبدء الفاعلى انما هو في باطن العالم بحسب السلسلة الطولية النزولية الان هذا تبرز عن التكامن وذاك تكامن عن التبرز — س ره .

(٢) ماذكروه من دوام وجود الماهيات النوعية امابدوام وجود شخص واحدلها أو بدوام تعاقب الافراد الكائنة الفاسدة ودوام النظام المدبر لهامبني من وجه على اصول موضوعة مأخوذة ☆

الشخص الواحد منها فحينئذ لا يحتاج إلى تعاقب الأشخاص فلا جرم لا يوجد منها الا شخص واحد كما في الشمس والقمر وإن لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فحينئذ يحتاج إلى الأشخاص المتعاقبة لا من حيث أنّ تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث أنّ المطلوب بالذات لا يمكن حصوله إلّا مع ذلك فيكون اللا نهاية في الأشخاص غاية عرضية لا ذاتية ، فالغايات الذاتية متناهية ، فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع، وأما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها غاية غير ذلك ، وأمّا الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف استخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل ليحصل لنفوسها التّشبه بالكامل ، وذلك لما لم يمكن إلّا بتعاقب الأوضاع الجزئية لا جرم صارت الأوضاع المتعاقبة غايات عرضية كحصول الكائنات العنصرية كما سمعت ، وأما المقدمات والنتائج فيجب أن يعلم أنّ المراد بتناهي العلّة الغائية إنه لا يجوز أن يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بعد غاية إلى غير النهاية فأما أن يكون للأفعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز ، وهنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه .

(فصل ٢٣)

في الفرق بين الغاية والخير

☆ من الهيأة وفن الفلكيات من العلم الطبيعي، ومن وجه آخر على ثبوت أرباب الانواع التي هي علل فاعلية مجردة دائمة الوجود يمتنع عليها القسر الدائم والاكثري لو لم يدم الانواع وجوداً وقد ظهر بالابحاث العلمية الرياضية والطبيعية الاخيرة فساد الاصول الموضوعة السابقة المذكورة وقد تقدمت المناقشة في ثبوت أرباب الانواع ثم لما كانت القوانين الكلية المأخوذة من الطبيعة بالتجربة متوقفة في دوام صدقها على تحقق الاوضاع والشرائط الحاضرة الموجودة ولا دليل على دوامها على حالها فلا دليل على دوام الفيض مقيداً بالوضع الحاضر ، فليس من الواجب أن يكون في الوجود انسان طبيعي دائماً أو حيوان أو نبات أو ارض أو عناصر كذلك ، وهذا بخلاف دوام أصل الفيض على ما أراده الله تعالى فان له علة تامة وفاعلا مطلقاً دائم الوجود غير مقيد بشرط ولا عدم مانع وهو الله سبحانه فافهم ذلك وللكلام تفصيل يطلب من موضعه ـ طمده .

إعلم أنّ العلة الغائية إما واقعة تحت الكون أو هي أعلى من الكون ، فإن كانت واقعة تحت الكون فهي إما أن تكون موجودة في القابل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلا للبناء ، وإما أن تكون موجودة في نفس الفاعل كالاستكنان ، وفي الجميع الغاية بالحقيقة هو السبب الأول لسائر العلل ، وذلك لأنه مالم تكن الغاية متصورة في نفس الفاعل لم يجز أن يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلول في الوجود الخارجي لسائر العلل إذا كانت واقعة تحت الكون . ففي القسم الأول (١) منها نقول إذا قيس إلى الفاعل من حيث أنّ تصوره صار محركاً له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضاً ، وإذا قيس إلى الحركة(٢) كان نهاية لا غاية لأنّ الغاية يؤمّها الشيء فلا يصح أن يبطل مع وجودها الشيء بل يستكمل والحركة تبطل مع انتهائها ، وإذا قيس إلى الفاعل من حيث استكماله به وكان قبل فيه بالقوة فهو خير لأنّ مزيل القوة مكمل والعدم شر فالحصول والوجود بالفعل يكون خيراً ، وإذا قيس إلى القابل من حيث هو قابل وبه صار بالفعل فهو صورة ، فله نسبة إلى اُمور أربعة ، وبكل حيثية له إسم خاص ، وفي القسم الثاني فإذ هو صورة أو عرض في الفاعل إذا نسب إليه من حيث استكماله به كان خيراً ، ومن جهة أنه مَبدء حركته كان غاية ، فقد تحقق إنّ كلّ غاية فهو باعتبار غاية ، وباعتبار آخر خير ، إما حقيقي أو مظنون كبعض الحركات الّتي مَبدئها التخيل الصرف دون القصد الفكري والطبيعة . ولك أن تعلم أنّ غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة ، وماليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريباً ، فإن اتفق أن يكون الّذي غايته صورة في المادة والّذي غايته ليست صورة في المادة أمراً واحداً كانت فاعليته مختلفة بالقرب والبعد ، والمباشرة

---

(١) المراد بالاول والثاني الموجودة في القابل والموجودة في الفاعل -سره .

(٢) هذا بالنظر الى طبيعة الحركة وانها تقابل السكون تقابل العدم والملكة مثلا وأما بالنظر الى ان المتحرك في الاين مثلا يأتي بافراد سيالة من الاين ليستقر في أين ثابت كان ما انتهى اليه الحركة غاية -طمده .

للتحريك وعدمها ، والصورة الحاصلة في المادة تكون غاية له بإحدى الجهتين بالذات . وبالأخرى بالعرض مثل أن يبني الإنسان بيتاً ليسكن فإنه من جهة ماهو طالب السكنى علة لكونه بناء، فالمستكن علّة أولي للبناء ومن جهة ماهو بناء معلول له من جهة ماهو مستكن ، فهو من حيث كونه بناء علّة قريبة ، فلا جرم غايته بالاعتبار الأول ليست صورة في مادة وبالاعتبار الآخر الّذي هو به ملاصق صورة وهيأة في البيت .

(فصل ٢٤)

في الفرق بين الخير والجود

قد علمت أن الغاية ربما تكون بحسب نحو من الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل وعلّة غائية للفعل وبحسب نحو آخر من الوجود معلولا لمعلوله ، فلها بهذا النحو من الوجود قياس إلى الفاعل المستكمل به ، وقياس إلى الفاعل الّذي يصدر عنه فهو بالقياس إلى الفاعل الّذي لا يكون منفعلا به أو بشيء يتبعه كان وجوداً ، وبالقياس إلى الفاعل المنفعل كان خيراً، والخير بالجملة (١) مايطلبه كل شيء وهو الوجود أو كمال الوجود ، وأما الجود فهو إفادة ماينبغي لالعوض ، فالواهب لما لايليق للموهب له ليس بجواد كمن يهب سكّيناً لمن يقتل به مظلوماً ، وكذا من أعطى فائدة ليستعيض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكراً أو ثناءاً وصيتا أو فرحاً بل الجواد من أفاد الغير كمالا في جوهره أو في أحواله من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه من الوجوه ، فكل فاعل يفعل لغرض يؤدى إلى شبه عوض فليس بجواد بل هو معامل مستعيض ، فيكون ناقصاً فقيراً لأنه أعطى شيئاً ليتحصل له ماهو أولى به وأطيب ومن كان الاولى به فعل شيء فإذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصاً في ذاته

(١) لما بين الفرق بين الخير والجود المستعملين في الغايات شرع في بيان الخير والجو المطلقين بقوله :والخير الخ ـ س ره .

وإذا توقف كماله على أمرمّا فكان فقيراً وإن كان ذلك الأمر إكمال غيره أو نفي الفقر عنه أو ايصال الخير إليه ، فإنّ حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصول له إن كانا بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذلك الفاعل فلاداعي له إلى ذلك الشيء ، ولا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره ، فصدور الفعل عنه في حد الإمكان لأنّ الغرض هو المقتضي للفعل والغير الموجب ليس غرضاً وإن لم يكونا بمنزلة واحدة ، فقد رجع آخر الأمر إلى غرض يتصل بذاته ، فإنّ سؤال لِمَ لايزال يتكرر في الغرض إلى أن يبلغ ذات الفاعل من خير يعود إليه أو شر ينفى عنه ، فحينئذ يقف السؤال إذ حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب بالذات لأنّ الإرادة والطلب لمن يعشق ذاته فيطلب كل شيء لمعشوقه أعني ذاته ، فقد تبين أنّ كل طالب غرض ناقص وبالجملة فطالب الغرض يطلب شيئاً ليس له هذا تلخيص ماوجدناه في كتبهم .

تعقيب وتحصيل: اعلم أنّ النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من الحكمة بل أفضل أجزاء الحكمة، وماذكروا في الكتب ففيها مساهلات وأشياء غير منقحة لاتنقح إلا بالكلام المتبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض في تبيينها ، وتوفية الحقوق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة .

فنقول : إنك لو نظرت حق النظر إلى العلّة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلّة (١) الفاعلية دائماً إنما التغاير بحسب الاعتبار ، فإنّ الجائع مثلا إذا أكل

(١) والبرهان عليه انا لو فرضنا فاعلا له فعل ولفعله غاية كان صدور الفعل أي وجوده لاجل الغاية بمعنى انه لو لم تكن الغاية لم يكن الفعل ، فالفعل من حيث صدوره متوقف على الغاية ، وتوقف حيثية الصدور عليها عين توقف فاعلية الفاعل عليها ، والفاعل المفروض فاعل بالذات فللغاية نحو من الوجود هي بحسبه داخل في ذات الفاعل بمعنى ماليس بخارج ، فلوجود الفاعل مرتبتان احداهما طالبة مجملة والاخرى مطلوبة مفصلة والطلب نسبة داخلة في الذات وقد عرفت ان النسب من حيث قيامها بالذات جهات تشكيك فيها ، وبالجملة لذات الفاعل نسبة الى الفعل من حيث صدوره عنها وهي نسبة (منه) ، ونسبة من حيث رجوعه اليها وهي نسبة (لاجله) ، وللفعل مرتبتان على حذو المرتبتين الموجودتين في الذات احداهما مرتبة نفس الفعل والاخرى مرتبة الغاية وهي مرتبة ؟!

ليشبع فإنما أكل لأنه تخيل الشبع فحاول أن يستكمل وجود الشبع فيصير من حد التخيل إلى حد العين ، فهو من حيث أنه شبعان تخيلا هو الذي يأكل ليصير شبعان وجوداً ، فالشبعان تخيلا هو العلّة الفاعلية لما يجعله فاعلا تامّاً ، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل ،فالأكل (١) صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل وعلّة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية ، فاعلم أنّ العلّة الغائية لاتنفك عن الفاعل ، والغاية المترتبة على الفعل أيضاً سترجع إليه بحسب الاستكمال،فظهر إنّ تقسيمهم الغاية إلى مايكون في نفس الفاعل كالفرح وإلى مايكون في القابل وإلى مايكون في غيرهما كرضا فلان غير مستقيم ، فإنّ القسمين الأخيرين في الحقيقة يرجعان إلى القسم الأول وهو مايكون في نفس الفاعل ، فإنّ الباني لايبني والمحصّل لرضا إنسان بفعله لايحصّل إلاّ لمصلحة تعود إلى نفسه سواء كان المراد من الغاية مايجعل الفاعل فاعلا أو مايترتب على الفعل (الفاعل خ ل) ترتباً ذاتياً ،وكذا تقسيمهم الآخر إنه قد يكون الغاية نفس ماينتهي إليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرناه من طلب مكان للملالة عن غيره أو للقاء صديق إذ لولا أولوية أو طلب فرح أو انتفاع يعود إلى النفس لم تتصور الحركة الإرادية .

ويمكن (٢) الاعتذار عن الأخير لابما ذكره بعضهم من أنّ المراد من الغاية

☆ نفس الفعل والاخرى مرتبة الغاية وهي مرتبة كمال الفعل ينتهي اليه في وجوده ،ومن هنا يظهر ان كل موجود ينحل الى أصل الوجود وكماله فان لفاعله غاية وأيضاً كل ماليس له غاية وهو نفس الغاية فغير مجعول بالذات ـ طمده .

(١) وبعبارة اخرى في كل فعل ذات الفاعل طالب ذاته لكن في الفواعل الامكانية ذاتهم الناقصة طالبة ذاتهم الكاملة وان كان الكمال بظنه ووهمه ـ س ره .

(٢) ويمكن التوفيق بين كلامه قدس سره و كلامهم بان ليس مرادهم ان مافي القابل أوما في نفس غيره الفاعل غاية اخيرة فانهما غايتان لهذا الفعل واذا أخذنا فعلين آخرين صارتا مغياتين باخرين وعادتا بالاخرة الى الفاعل فانا اذاقلنا غاية صنع النجار للسرير جلوس ☆

في هذا التقسيم والتقسيم الآخر هي النهاية المترتبة على الفعل إذ قد سبق إنّ الغاية بهذا المعنى أيضاً يجب أن يعود إلى الفاعل ولو بحسب الظن إذا لم يكن عائق بل بأنّ المراد (١) منه إنّ الغاية بحسب الماهية إما نفس ما انتهت إليه الحركة أو غيرها. ثم اعلم أنه قد وجد في كلامهم إنّ أفعال الله تعالى غير معلّلة بالأغراض والغايات، ووجد كثيراً في ألسنتهم إنه تعالى غاية الغايات وإنه المبدء والغاية وفي الكلام الالهى «ألا إلى الله تصير الأمور» «وإنّ إلى ربّك الرجعى» إلى غير ذلك مما لا يعدّ ولا يحصى فإن كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هي غير ذاته فهو كذلك لما سبق من أنّ الفاعل الأول يجب أن يكون تاماً في فاعليته لا يمكن أن يتوقف على غيره في الفاعلية، لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقاً كما علمت سابقاً، فلك أن تجعل علمه تعالى بنظام الخير الّذي هو عين ذاته تعالى علّة غائية وغرضاً في الايجاد.

فإن قلت: العلّة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب أن يكون غير ذات الفاعل ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى.

قلت: هذه المسامحات في كلامهم (٢) كثيرة فإنهم كثيراً ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الأعم منه الّذي هو مطلق عدم الانفكاك اعتماداً على فهم المتدرب في العلوم، كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على أنّ الفاعل يجب أن يكون غير الغاية

☆ السلطان لاينافي كونه إذا اخذ فعلا للسلطان مفيي بغاية اخرى، ولاينافي أيضا كون غاية عمل النجار أيضاً مركبة كأخذ الاجرة وهو كصلاح النظام يعود الى نفس النجار ـ س ره.

(١) كانه قيل واحد من أقسام المسمى بالغاية ما هو غاية ونهاية بالحمل الاولى. فبهذه الحقيقة العرفية الخاصة بالغاية مطابقة للحقيقة اللغوية والعرفية العامة ـ س ره.

(٢) ومنها قولهم في المنفصله الحقيقية المشهورة: الشيء اما يقتضي لذاته الوجود وهو الواجب مع أنه الوجود البحت البسيط المبسوط القائم بذاته، وليس له قيام صدوري بفاعل، ولا له قيام حلولي بقابل اذ لا مادة ولا ماهية له فمعلوم ان المراد نفي اقتضاء الغير وجوده، نظير قولهم الجوهر هو القائم بذاته أي ليس قائماً بغيره كالعرض وغير ذلك ـ س ره.

في الحقيقة ، فإنّ الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لأجله الوجود سواءاً كان عين ذات الفاعل أو أعلى منها، أليس لو فرضنا الغاية أمراً قائماً بذاته وكان ذلك الأمر مصدر فعل ذاتي لكان فاعلاً وغاية ، فقد علم أنّ مراد الحكماء من الغاية الّتي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته من كرامة أو محمدة أو ثناء أو ايصال نفع إلى الغير أو غير ذلك من الأشياء الّتي تترتب على فعله من دون الالتفات إليها من جانب القدس . وأما الغاية بمعنى كون علمه(١) بنظام الخير الّذي هو عين ذاته داعياً له إلى إفادة الخير بوجه الّذي ذكرناه أولا فهو مما ساق إليه الفحص والبرهان ، وشهدت به عقول الفحول واذهان الأكابر والأعيان ، وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله : ولو أنّ إنساناً عرف الكمال الّذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الأمور الّتي بعده على مثاله حتى كانت الأمور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الّذي هو الكمال ، فإن كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو أيضاً الغاية والغرض انتهى. ثم نقول : كما إنّ المبدء الأول غاية الأشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى أنّ جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب مايتصور في حقها ، فلكل منها عشق وشوق إليه إرادياً كان أو طبيعياً ، والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم ، فالكائنات بأسرها

(١) انما كانت علماً لان العلة الغائية في أي موضع كان هي العلم بثمرة الفعل ولما كانت العلة الغائية في هذا الفعل المطلق هي الذات الاقدس فهذا العلم هو علم الذات بذاته الذى هو علمه الكمالى الاجمالى بمعلولاته عند المشائين ، وليس المراد العلم التفصيلى بها الذى هو الصور المرتسمة ليست عين ذاته ، وعندنا علمه بذاته علمه الاجمالى بمعلولاته فى عين الكشف التفصيلى لان بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو أعلى وأتم ، وانما قال بنظام الخير لان العلة الغائية في جميع المواضع هى العلم بالخير المترتب على الفعل ، والفعل هنا وجود كله خير ويترتب عليه خير الخيرات ، وانما كان هذا العلم داعياً لانه فما هى علة للفعل غير محتاج الى روية ـ س ره .

كالمبدعات على اعتراف شوق من هذا البحر الخضيم ، واعتراف مقر بوحدانية الحق القديم « فلكل وجهة هو موليها » يحنّ إليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها ، وإليها الإشارة في الصحيفة الإلهية بقوله تعالى: « وإن من شيء إلاّ يسبّح بحمده » وبيان ذلك إنّ كل واحد من الهويات المدبرة والإنيات الصورية لما كان بطبعه نازعاً إلى كماله الّذي هو خيرية هويته المستفادة عن ماهو الخير الأول نافراً عن النقص الخاص به الّذي هو شرّيته المنبعثة من الهيولى والأعدام تحقق أنّ لكلّ واحد منها تتوقاناً طبيعياً وعشقاً غريزياً إلى الخير ، فالخير لذاته معشوق فلولا إنّ الخيرية بذاتها معشوقة لماتوخته الطبائع ، وما اقتصرت الهمم على ايثارها في جميع التصرفات ، والخير بالحقيقة مبدء هذا العشق له والشوق إليه عند بينونته إن كان مما يباين والتأحد به عند وجوده ، فإنّ كلّ واحد من الموجودات يستحسن مايلائمه وينزع إليه مفقوداً ، فالخير عاشق للخير إما الخاصّ به إذا كان من الخيرات الخالصة الامكانية أو المطلق وهو الخير الواجبي، والوجود الصرف الّذي لايصحبه شوبُ شرّية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة ، وعلّة العشق هو ما نيل أو سينال من المعشوق ، وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة والإمكان إذ هو الغاية في الخيرية ، فهو الغاية في المعشوقية والغاية في العاشقية ، فاذاً عشقه له أكمل عشق وأوفاه ، والصفات الإلهية على ماستعلم لما لم يتمايز عن الذات فإذاً فالعشق هناك صريح الذات والوجود ، وسائر الموجودات إما أن يكون وجودها عين عشقها أو متسبباً عنه ، فاعظم الممكنات عشقاً هي العقول الفعالة القابلة لتجلى النور الإلهي بغير وسط وبلا رويّة وإستعانة بحس أو تخيل ، وهي الفاعلة للأمور المتأخرة السافلة بالمقدمة العالية وللخسيسة بالشريفة ثم النفوس العالية الإلهية بتوسط العقل الفعال عند إخراجها من القوة إلى الفعل وإعطائها القوة على التصور والتمثل وإمساك

المتمثل فيها والطمأنينة إليه وبعدها القوى الحيوانية ثم النباتية ، فلكل واحدة منها (١) عبادة إلهية يصلح لها ويليق بها ، وتشبه بقدر الإمكان بمبدئها الأعلى وحكاية عن تدبيرها للأشياء ، فعبادة الموجودات العلوية سيجيء بيانها في موضعه وأما السفلية فكل منها انقياده للعالي وخضوع وإطاعة لما هو أشرف منها وأقرب إلى العالم الأعلى ، ورشح خير على السافل، فانظر إلى الجواهر المعدنية وقبولها للنقش والطبع وانقيادها للإذابة والطرق، فهذه إقرارها بالمبدء وخضوعها وخشوعها فكل ماهو أسرع للقبول وأنور وأحسن الصورة فهو أجل ، وكلما هو في غفلة عن ذلك ولا ينتفع به كالصخر والحجارة فهو أدون ، ثم إلى القوى النباتية ومايظهر منها الحركات ونها بها يميناً وشمالا مع الهواء كما في الفرس :

درخت سرو بباد شمال پنداری همی فشاند دست وهمی گذارد کام

فهو ساجد وراكع ومسبّح ومقدّس باصطكاك أوراقه وحركات قضبانه وما يبديه من أزهاره وأنواره وتسليم ثمرته إلى الحيوان، والعاصي منه مالا ينتفع به ولا يصلح إلّا للنار . ثم إلى الحيوان وخدمته للإنسان وذهابه معه حيث ماذهب ، وحمله الاثقال إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلّا بشق الأنفس ، ومنه عاص ومتكبر جاهد لطاعة الانسان كالسباع وأنواع الوحوش ، ثم إلى عبادة الإنسان وتشبهه بالمبدء الأعلى في العلم والعمل وإدراكه للمعلومات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته (٢) أجل العبادات

(١) هذه عبادة فطرية تكوينية لاسبيل فيها الا الى الطاعة فان الاوامر والنواهي اما تشريعية تكليفية واما تكوينية فطرية ، فكل الماهيات مفطورة على قبول كلمة كن وهي أمر الله الوجودي ، و كل المواد مجبولة على قبول كلمات القوى الفعلية وهي اوامر الله المتعلقة بالمواد وجميعها أو امر تسخيرية ،فكما ان الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير كذلك الحكم التكويني هو الخطاب التكويني التسخيري المتعلق بالماهيات والمواد من حيث الوجوب والامكان ؛ الوجوب من هناك والامكان من هنا. سره .

(٢) قيد بالارضية والحيوانية لانه أين عبادته من عبادات الافلاك والفلكيات اللاتي لايغشاها نوم العيون ولافترة الابدان ،عبدت على الدوام لله تعالى ومامسها أعياء ولغوب، وأين *

الارضية ، ومعرفته أعظم المعارف الحيوانية ، وله فضيلة النطق وشرف القدرة و كمال الخلقة ، والمنهمك منه في المعصية يكون أخس (اخسر خ ل) من الحيوان والنبات والمعادن مردوداً إلى اسفل السافلين لأنّ الجواهر المعدنية قبلت الصورة وهو لم

☆معرفته من معرفة الملائكة المعصومين سيما المقربين كما قيل :

دوست كجا و تو كجاى دغل　　نور ازل را چه به بل هم اضل

لكن في هذا النوع الاخير صنف أفضل الملك فضلا عن الفلك .

نه فلك راست مسلم نه ملك را حاصل　　آنچه در سر سويداى بنى آدم از واست

وهم خلاصة عباد الله المعبود ونخبة عالم الوجود سيما المحمديون منهم الذين قالوا : روح القدس في جنان الصاقورة ☆ذاق من حدائقنا الباكورة ،

وفي رئيسهم وسيدهم قيل :

احمد ار بگشايد آن پر جليل　　تا أبد مدهوش ماند جبرئيل

بل مطلق هذا الصنف قال الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري قدس سره :

روز و شب اين هفت پر كار اى پسر　　از براى توست بر كار اى پسر

طاعت روحانيان از بهر تست　　خلد و دوزخ عكس لطف و قهر تست

قدسيان يكسر سجودت كرده‌اند　　جزو و كل غرق وجودت كرده‌اند

از حقارت سوى خود منگر بسى　　زانكه ممكن نيست بيش از تو كسى

ظاهرت جزو است و باطن كل كل　　خويش را قاصر مبين درعين ذل

چون در آيد وقت رفتهاى كل　　از وجود تست خلقتهاى كل

والسر في ذلك ان الانسان الكامل بالفعل واقع تحت الاسم الاعظم وهو اسم الجلالة والملك تحت الاسماء التنزيهية كالسبوح القدوس ، والفلك تحت الدائم الرافع الرب ونحوها ، فالانسان معلم بجميع الاسماء التنزيهية والتشبيهية ، الاترى ان روح الفلك دائماً روح مضاف ، وروح هذا من الانسان روح مرسل يطلق عن وثاق الجسم الطبيعي بل المثالي بل عن العالمين الصوريين فيخلع النعلين ويطرح الكونين ، والملك المقرب وان كان روحاً مطلقاً الا انه ليس معلماً بجميع الاسماء التنزيهية والتشبيهية ، هؤلاء الصنف هم الخواتم في السلسلة الصعودية ، وهم العقول الصاعدة الغنية عن استعمال البدن وآلاته ، وكأنهم وهم في جلابيب أبدانهم قد نضوها ، فهم بازاء العقول التي هي فواتح السلسلة النزولية وان بقي حجاب ما فيرفع رأساً كما قال علي عليه السلام عند الضلع فزت ورب الكعبة ، فعبادتهم كيفاً أجل من عبادة الفلك فرب قليل من خالص العمل يرجح على الكثير كثرة وافرة كذا المعرفة بالنسبة الى الملك فان الانسان الكامل يعرف الله تعالى بجميع أسمائه ، وحينئذ فلعل مراده قدس سره الانسان البشرى بما هو بشر سره .

يقبلها ، والشجرة ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد ، والحيوان طائع للإنسان وهو لم يطع لربه ولا عرفه ولا وحّده نعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان ، فتشبّهه بالمبدء بحسب القوة النظرية في إدراك المعقولات ، وبحسب القوة العملية في تصريفه البدن وقواه كتصريفه القوة الحسية لينتزع من الجزئيات اُموراً كلية ، وباستعانته بالقوة المتخيلة في تفكّره حتى يتوصل بذلك إلى إدراك غرضه في الأمور العقلية ، وكتكليفه القوة الشهوية المباضعة من غير قصد بالذات إلى اللذة بل بالتشبه بالعلّة الأولى في استبقاء الأنواع وخصوصاً أفضلها أعني النوع الإنساني ، وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الأبطال واعتناق القتال لأجل الذب عن مدينة فاضلة واُمة صالحة ، ويظهر منه الأفاعيل من صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والنزوع إلى الممات وحب الآخرة وجوار الرحمن ، فافهم ما ذكرناه فهم حق يتلى لا فهم شعر يفترى فإنّ بعضها وإن كان في صورة الإقناع والخطابة من البيان لكنها رموز إذا استقصيت قادت إلى البرهان .

وبالجملة المقصود إنّ الأشياء جميعاً سواءاً كانت عقولاً أو نفوساً أو أجراماً فلكية أو عنصرية لها تشبّه بالمبدء الأعلى ، وعشق طبيعي وشوق غريزي إلى طاعة العلّة الأولى ، ودين فطري ومذهب جبلّي في الحركة نحوها والدوران عليها ، وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بأنّ القوى الأرضية كالنفوس الفلكية في أنّ الغاية في أفاعيلها ما فوقها إذ الطبائع والنفوس الأرضية لا تحرك موادها لتحصيل ماتحتها من المزاج وغيره وإن كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها لموادها هي كونها على أفضل مايمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت انتهى ، ومن هاهنا يتفطن العارف اللبيب بأنّ غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الأول من جهة توجه الأشياء المحركة إليها لا إلى ماتحتها (١) فيكون

(١) والبرهان عليه ان الشيء لا يكون مقصوداً إلا لاستقلاله، ومن المبرهن عليه ان وجودات

غاية بهذا المعنى أيضاً ، وبهذا ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ، ثم لايخفى عليك إنّ فاعل التسكين كالطبيعة الأرضية كفاعل التحريك كطبائع الأفلاك في أنّ مطلوبه أيضاً ليس ماتحته في الوجود كالأين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه على أفضل مايمكن في حقه ويلائمه كما أشار إليه المعلم الثاني ابونصر في الفصوص بقوله صلت السماء بدورانها والأرض برجحانها كيف ولاشيء إلاّ ونجد فيه شوقاً إلى محبوب وتحنّناً إلى مرغوب طبعاً و إرادة ، قال بعض العرفاء : لعمري إنّ السماء بسرعة دورانها وشدة وجدها والأرض بفرط سكونها لسيّان في هذا الشأن ، ولعمر الهك لقد اتصل بالسماء والأرض من لذيذ ما تتقاضى تجلي جمال الأول ماطربت به السماء طرباً وقصّها ، فهي بعد وفي ذلك الرقص والنشاط وغشي به على الأرض لقوة الوارد فألقيت مطروحة على البساط ، وسريان لذة التجلي عبّدهما ، ومشاهدة لطف الأزل هي الّتي سلبت أفئدتهما كما قيل في الشعر :

فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر

فإن قلت : الغاية وإن كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل لكن يجب أن تكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه ، فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم أن يكون متقدماً على الوجود الممكنات بالذات متأخراً عنها كذلك فيكون شيءٌ واحد أول الأوائل وآخر الاواخر .

قلت : قد مر إنّ تأخر الغاية عن الفعل وجوداً وترتبها عليه إنما يكون إذا كانت من الكائنات وأما إذا كانت مما هو أرفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الإبداعية تتقدم عليها علماً ووجوداً باعتبارين ، وفي الكائنات تتأخر عنها وجوداً وإن تقدمت عليها علماً ، ولك (١) أن تقول : إنّ الواجب تعالى أول الأوائل

☆ الممكنات رابطة بالنسبة الى الواجب تعالى و نسب وجود به من حيث هي موجودة فالواجب هو المقصود الحقيقي بها ـ ط مده

(١) الاولى أن يقال: هو تعالى بحسب الوجود النفسي أول الاوائل و بحسب وجوده الرابطي ☆

من جهة كونه علةفاعلية لجميع الأشياء كما سنبرهن عليه ، وعلة غائية وغرضاً لها وهو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصده الأشياء وتتشوق إليه طبعاً وإرادة لأنه الخير المحض والمشوق الحقيقي ، فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار الثاني صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الأولية وشوق إلى تحصيل مايفقد عنها من الكمالات الثانوية ليتشبه بمبدئها بقدر الإمكان*وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية .

شكوك وازاحات: قدتحقق لديك إنّ كلّ فاعل يفعل فعلا لغرض غيرذاته فهو فقير مستفيض يحتاج إلى مايستكمل به ، فما [١] يستكمل به يجب أن يكون أشرف وأعلى منه ، فكلّ فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ماهو فوقه وإن كان بحسب الظن ، فليس للفاعل غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لأجل معلوله لأنّ مايكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطياً لوجود ماهو أكمل منه وهو محال ، فإن اشتبه عليك ذلك بما ترى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص و تدبيره إياه لحصول صحته معتقداً إنه قداستفيدت الصحة من قصده إياها و كونها غرضاً له في

---

* لنا آخر الاواخر اذالقربة المحضة هي التخلق باخلاق الله وكأن المصنف عبر عنه بالتشبه بالمبدء — س ره .

(١) ان قلت : الكاتب يكتب لغرض هواخذ الاجرة ، وأخذ الاجرة كيف يكون أشرف من الانسان ؛ أوالجواد يبذل لتحصيل خصلة الاجادة وهي كيف تكون أشرف من الانسان و هو لااقل جوهر وهما عرضان .

قلت : لولا الكاتب المحتاج يقصد الكاتب الغني و الغني أكمل من المحتاج والجواد بالقوة يقصد الجواد بالفعل أو صاحب الجود بنحو الحال يقصد ذا الجود بنحو الملكة ، وبالجملة فالانسان يطلب الانسان .

وثانياً انه قدس سره قداومى الى جواب آخر بقوله : يكون القصد أعلى من المقصود فالفاعل بالحقيقة هو القصد — س ره

تدبيرها ، فاعلم أنّ قصد الطبيب وغرضه ليس مفيد الصحة بل إنما مفيدها مبدأ أجلّ من الطبيب وقصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها ، والقصد مطلقاً مما يهيّىء المادة لاغير والمفيد دائماً أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات.

سؤال ، كثيراً مّا يقع القصد إلى ما هو أخسّ من القاصد.

جواب ، بلى ولكنه على سبيل الغلط والخطاء (١).

سؤال ، قد تقرر إنّ الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فالفاعل يجب أن يستكمل به بحسب الواقع.

جواب ، ربما يكون (٢) الفاعل بحسب ذاته جوهراً اشرف رفيعاً مما قصده وبحسب مخالطة المواد وقواها الحسية والخيالية الّتي هي في الحقيقة يوجب القصد إليه يكون أخس منه.

سؤال ، إذا لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد إلى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والأحكام وليس لأحد أن ينكر

---

(١) أي انه موجود بوجود قياسي لا بوجود نفسي لان الغلط والخطاء كذلك مثلا الانسان الذى هو أشرف جوهراً من أن يتلوث بقذارة الفحشاء يخالط الخيال والوهم فيخيل اليه ان من كماله الاتيان بالفحشاء والتلذذ بلذتها ثم يغلط فيحسب انه بجوهره الشريف يقصد ذلك ويستكمل به وواقعه استكمال الوهم بما يتوهمه من لذة ، و استكمال القوة الجسمانية بما لها من الغاية - طمده .

(٢) ان قلت : هذا الجواب يتعلق شديداً بسؤال قبله كما هو ظاهر و لا تعلق له بهذا السؤال .

قلت : تعلقه بهذا الاجل ان هذا السئوال كان مضمونه ان الغرض لما كان للفاعل بما هو فاعل والفاعل أقوى وأكمل من المعلول المنفعل فالفاعل يجب أن يستكمل به وان كان أخس وأدون عن الفاعل فمضمون الجواب ان الفاعل ، الذى كالنفس الناطقة القدسية بحسب جوهر ذاته ليس فاعلا لفعل جزئي لغرض جزئي ليكون الفعل الجزئي وسيلة لنيله الغرض الجزئي الداثر ويكون معلولا في فاعليته لذلك الغرض ويستكمل وذلك كله لا يجوز على القدسي بما هو قدسي ، وأما من حيث المخالطة بالمواد فلا بأس بفاعليته للفعل الجزئي المعلل بالغرض الجزئي لان شأنه الاستكمال . واما كون هذا الجواب متعلقاً بالسئوال الذى قبله أيضاً فلا ضير فيه اذ يكون ذلك السؤال مجاباً بجوابين - س ره .

الآثار العجيبة الحاصلة في تكوّن أجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق والأنفس ومنافعها الّتي بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتمل عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس ، ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ، ومؤخره للتذكر ، والحنجرة للصوت ، والخيشوم للاستنشاق ، والأسنان للمضغ ، والرية للتنفّس ، والبدن للنفس ، والنفس لمعرفة الباري جل كبرياؤه إلى غير ذلك من منافع حركات الأفلاك وأوضاع مناطقها ، ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا نفي بذكره الألسنة والأوراق ، ولا يسع لضبطه الأفهام والأذواق .

جواب ، الواجب تعالى وإن لم يكن في فعله غاية غير ذاته ، ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح الّتي نعلمه أو لا نعلمه وهو أكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات لا تحصل منه الأشياء إلاّ على أتمّ ماينبغي وأبلغ مايمكن من المصالح ، سواءاً كانت ضرورية كوجود العقل للإنسان ووجود النبي للأُمة أو غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين ، وتقعير الأخمص من القدمين ومع ذلك فإنه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض كما سيجيء كيف وعناية كلّ علّة لما بعدها كما مر سبيلها هذا السبيل من أنها لا يجوز أن تعمل عملا لما دونها ولا أن تستكمل بمعلولها إلاّ بالعرض ، ولا أن تقصد فعلا لأجل المعلول وإن كانت تعلمه وترضى به ، فكما إنّ الأجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر إنما تفعل أفاعيلها من التبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل وللأرض من كأس الكرام نصيبُ وكذا مقصود ملكوت السماوات في تحريكاتها ليس هو نظام العالم الأسفل بل ما هو ورائها من طاعة الله تعالى والتشبه بالخير الأقصى ولكن يترشح منها نظام مادونها على ماقيل في الفرس .

عالم بخروش [١] لااله الا هو است — غافل بگمان كه دشمن است او يادوست

(١) وذلك لان حقيقة وجود العالم حقيقة مبسوطة تمتنع عليها العدم وحقيقة الوجود ☆

دريا بوجود خويش موجي دارد　　　خس پندارد که این کشا کش با اوست

فالواجب تعالى يلزم (١) من تعقله لذاته الّذي هو مبدء كل خير وجود حصول الأشياء على الوجه الأتم والنظام الأقوم ، فهذه اللوازم يا حبيبي من غايات عرضية إن أُريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل وذاتيته وإن أُريد بها (٢) ما يترتب على الفعل ترتباً ذاتياً لا عرضياً كوجود (٣) مبادى الشرور وغيرها في الطبائع الهيولانية .

سؤال ، هذه اللوازم مع ملزوماتها الّتي هي كون تلك المبادي على كمالها الأقصى يجب أن تكون متصوّرة لتلك المبادى إما تصوّراً بالذات أو بالعرض مع أنّ المبادى بعضها طبائع جسمانية لاشعور لها أصلا بما يتوجه اليه .

جواب ، نفي الشعور مطلقاً عنها مما لاسبيل لنا اليه بل الفحص والنظر يوجبانه ، فان* الطبيعة لو لم يكن لها في أفاعيلها مقتضى ذاتى لما فعلته بالذات ضرورة وإذا لم يكن لمقتضيها وجود إلاّ أخيراً فله نحو من الثبوت أولا (٤) المستلزم لنحو من الشعور وإن

---

* التي هي الوجوب وظهوره تنادي وتشهد بالتوحيد ، وهو عين الهوية وبها للعالم الذى هو الماهيات ظهور وهوية بالعرض لا بالحقيقة لان شيئية الماهية بذاتها لاموجودة ولامعدومة بل ولا جزئية ولا كلية وسيأتي انه بذاته المستجمعة مع جميع الاشياء «وهو معكم اينما كنتم» وأما قوله : غافل بگمان كه دشمنست اين يا دوست فكلمة ياء الفارسية بمنزلة أو للتقسيم لا للترديد يعني غافل پندارد كه اين دشمنست . و آن دوست و نداند كه همه ظهور صفات دوست حقيقي است - س ره .

(١) تعقله أو علمه فعلى - س ره .

(٢) هذا اشارة الى ما اقمنا عليه البرهان ان للغاية تحققاً في مرتبة الفعل وهو كمال وجود الفعل الذى ينتهي اليه وبحذائه غاية في الفاعل غير منفصل من ذاته ، والواجب تعالى لفعله غاية ينتهي اليها لكن غايته بحسب ذاته ليس الاذاته - طمده .

(٣) مثال للعرضى فان الشر مجعول فى انقضاء الالهي بالعرض - س ره

(٤) اما الثبوت فلان معطى الشيء ليس فاقداً له ، والمقتضى مقتضى لذات المقتضي ، فوجود الحرارة كامن في وجود القوة المسخنة النارية ، ووجود البرودة في وجود القوة المبردة المائية ، وقس البواقي . و أما الاستلزام لنحو من الشعور فلان الدرك هو النيل والوجدان وهنا علم ما على جمع ما وحضور ما وقد تحقق - س ره .

لم يكن على سبيل الروية والقصد بل الحق عدمه كما في القرآن المجيد (١) «وان من شيء إلّا يُسبّح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم» ثم انه (٢) بناءاً على قاعدة التوحيد الّذي نحن بصدد تحقيقه انشاء الله تعالى يجب أن يكون لجميع الأشياء مرتبة من الشعور كما أنّ لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لأنّ الواجب الوجود متصف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة مُستلزم لها ، بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته (٣) المتصفة بها مع جميع الأشياء لأنها مظاهر ذاته ومجالي صفاته ، غاية الأمر إنّ تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً وخفاءاً حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفاً .

سُؤال ، قد يستدل من جهة أحكام الفعل واتقانه على رويّة الفاعل و قصده

(١) أي بناءاً على قراءة يفقهون بياء الغيبة -س ره .

(٢) فانه اذا كان وجود ذرة الهباء ووجود الدرة البيضاء أعني الحقيقة التي بها طرد العدم عن هيولى الكل والعقل الكلي سنخاً واحداً كنوع واحد بمقتضى اشتراط السنخية بين العلة والمعلول فان علة الوجود وجود وعلة العدم عدم وعلة الماهية ماهية ،وكان وجود الدرة البيضاء علماً كان وجود ذرة الهوء أيضاً علماً لان هذا من سنخ ذلك الا أن العلم في كل قابل بحسبه لان الوجود في كل بحسبه أنزل من السماء ماءاً فسالت أودية بقدرها وكذا اذا كان ذلك عشقاً كان هذا عشقاً وقس عليه وبهذا الطريق اثبت عشق الهيولى بالصورة فيما سبق فتذكر -س ره .

(٣) اشارة الى المرموز الذي يعبر عنه بلسانهم بوجود زيد اله زيد اذ حقيقة الوجود الصرف التي هي عين ذاته سبحانه انما هي الوجود الموجود بالحقيقة وماسواها ليس له في مرتبة ذاته الفاقرة حظ من حقيقة الوجود والا لزم المماثلة الموجبه للتركيب والافتقار ، والتحديد و الاضطرار ، فيصير القاهر مقهوراً والواجد ممكناً و اذا لم يكن لشيء مما سواه سبحانه في مرتبة نفسه حظ من حقيقة الوجود .والموجودية لا يتصور الا بالوجود والوجود بما هو وجود لا يتصور له ثان ولا يتعدد كما او مأنا اليه وأظهرنا فلا يمكن أن يوجد الا بالوجود الصرف الذي هو حقيقة الحق الحقيقي القيومي ،وحده لاشريك له ،فهو سبحانه وجود كل شيء بمعنى انه الذي يقوم ويحصل ويوجد به الاشياء يا من كل شيء قائم به ،يا من كل شيء موجود به ،وهذا بالحقيقة هو المعنى المقصود من كون وجود كل ممكن زائداً على ذاته خارجاً عنه لا ما يتخيله الجمهور من الزيادة في الذهن والاعتبار ، فاعتبر فانه غامض جداً -س ره .

فكيف لا يكون أفاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد والرويّة؟

جواب، هذا (١) استدلال، يحسن به مخاطبة الجمهور ممن قصرت أفهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومبادئها، قد مرّ أنّ لكل فعل غاية وثمرة سواءً كان مع الرّوية أو بدونها.

زيادة تبصرة: قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه إنّ المَبدء الأول هو الّذي ابتدء الأمر وإليه ينساق الوجود، وانكشف إنه هو الغاية القصوى بالمعنيين (٢) كما إنه الفاعل و العلّة الغائية للكل، و الفرق (٣) بين المعنيين بوجهين: أحدهما بوجه الذاتية والعرضية، والآخر بحسب الوجود العيني لذاته. والتحقق العرفاني لغيره، فهو الأول بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه ولأجله

---

(١) يذكر في علم الكلام وليس برهاناً لان أفعال الطبائع في غاية الاحكام والاتقان عند ذوي البصائر ولا روية لها -س ره.

(٢) الاولى بمعنيين بحذف اللام كما لا يخفى -س ره.

(٣) أي بينهما فرق اعتباري من وجهين كل منهما موسس الا ثنينية ومحصلها، كأنه فصل مقسم للغاية بمعنى المنتهى اليه للحركات والافعال والطلبات، لأن ما به الافتراق المذكور من الطواري بين الاثنينية، وكذا الفرق بين الوجهين اعتباري من باب سبك اعتباري من اعتباري.

و خلاصة ما ذكر من زيادة التبصرة الى التذنيب ان الغاية الاخيرة لجميع العالم لها ثلاثة معان:

أحدها العلة الغائية وقد علمت اعتبار السبق في علم الفاعل فيها وانها علمه السابق الفعلي بوجه الخير في النظام الكلي.

وثانيها الغاية بمعنى ما ينتهي اليه الفعل ويعتبر فيها النهاية، وهذا قسمان: أحدهما ما ينتهي اليه الفعل بالذات والاخر ما ينتهي اليه بالعرض، وهذا نهما المراد بالذاتية والعرضية وبحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره يعني وجوده العيني النفسي لذاته ما ينتهي اليه بالذات هذا الفعل الكلي و الايجاد المطلق ووجوده الرابطي لغيره معروفاً ما ينتهي اليه بالعرض، وانما مغايرة هاتين الغايتين مادام بقاء العارف، و عند الطمس الصرف والفناء المحض أو العلم الحضوري من باب علم الفاني بالمفني لا يبقى شيء حتى يتحقق وجود رابط، والمعروفية صفة آتية له تعالى كالعلم - س ره

الكل على ترتيبه واحداً بعد واحد، وهو الآخر بالإضافة إلى سير المسافرين إليه فإنهم لايزالون مترقين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر فهو آخر في المشاهدة وأول في الوجود، والله عز وجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال: كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق لأعرف فدلنا على أنه الغاية القصوى لوجود العالم معروفاً كما إنه الفاعل والعلة الغائية له موجوداً. ودلّنا أيضاً على بعض الغايات المتوسطة بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك، فالغاية الأخيرة بالمعاني الثلاثة لوجود العالم إنما هي وجوده تعالى ولقاء الآخرة، ولذلك بني العالم ولأجله نظم النظام، وإليه ينساق الوجود ألا إلى الله تصير الأمور.

تذنيب: قدتبين إنّ الموجودات العالمية كلّها بحسب فطرتها الأصلية متوجهة نحو غايات حقة وأغراض صحيحة، بل الغاية في الجميع شيء واحد، هو الخير الأقصى، فليعلم (١) أنّ هاهنا غايات اخر وهمية كما أشرنا إليه زيّنت لطوائف من الناس، فهم سالكون إليها في لبس وغماية من غير بصيرة ودراية، وهم أكثر الناس إلّا عباد الله المخلصين، فهؤلاء الطوائف مع ولي الوجود في شقاق، فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة، ولا الله موليهم وسيدهم، وحيث مايتولونه فله لامحالة ولي الشيطان من الطواغيت، فإن شئت سمّهم عبدة الهوى وإن شئت سمّهم عبدة الطاغوت، فقد نزل بكل ذلك القرآن فمن تولى الله وأحبّ لقائه وجرى على ما أجرى عليه النظام الحقيقي تولاهم وهو يتولّى الصالحين، ومن تعدي ذلك وطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى فلكلّ نوع من الهوى طاغوت، فتشخص لكل معبوده ووجّه إليه كما في قوله تعالى: «أفرأيت من اتخذ إلهه هويه» وإنّك لتعلم أنّ النظامات الوهميّة والغاياة الجزئية تضمحل ولا تبقى فكل من كان وليه

(١) هذا بحسب الامر والنهي التكليفي التكويني -س ره.

الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الهيولانية ، فكلما [١] امعنت هذه النشأة في العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا فيذهب به ممعناً في وروده العدم منقلباً به في الدركات حتى يحلّه دار البوار ، عصمنا الله وإخواننا في اليقين من متابعة الهوى والركون إلى زخارف الدنيا ، وجعلنا من عباده الصّالحين والذين يتولاهم برحمته يوم الدين.

فصل (٢٥)

في تتمة الكلام (٢) في العلة والمعلول واظهار شيء من الخبايا في هذا المقام

قد سبق القول منافي أنّ التأثير والتأثر بين أمرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض ، والمراد مما [٣] بالعرض حيث وقع في كلامنا هو أن يكون اتصاف

(١) لعلك تقول: ان للنفس في مقام خياله اقتداراً على التصوير كما سيأتي في مباحث المعاد والملائم والمنافر بالحقيقة ماهو موجود لها ،وهو المدرك بالذات لا المدرك بالعرض .
فاقول: هؤلاء الطوائف مألوفاتهم المحسوسات الطبيعية فلايتسلى بخيالاتها كمن يفوت ويتوفى ماله وولده في الدنيا فلا يتسلى بخيالهما بل يتحزن أكثر وأيضاً عقد قلبهم على فواتها وذلك الإيقان لايفارقه وأيضاً وهو أحكم وأيقن هؤلاء لايتمكنون من تخيل مألوفاتهم على صور معهودة لهم في الدنيا بل ذلك اليوم يوم حصاد الثمرات فان اكل مال اليتيم ظلماً في الدنيا يصير أكل النار في الاخرة كله فليس في حسهم وخيالهم هناك الاصور تجسم أعمالهم كما أن ايثار الزكاة هاهنا جلوس على شاطئ، فهو العسل هناك وهذا من الضروريات ،وخاصية تبدل النشآت كتبدل سني القحط سبع بقرات عجاف في الرؤيا ،ولولاهذا لكان كل من تصوره لفنون اللذائذ الجزئية أتم، ولدقائقه أضبط أسعد وأفلح فهو باطل بالفطرة ـ س ره .
(٢) هذه الخاتمة أجل مافي هذه المرحلة بل في هذه المراحل و بمعرفتها يتصل الخاتمة بالفاتحة ويبلغ كمال الكتاب حد النصاب ،فان توفية حق الجمع بين البرهان وبين الذوق والوجدان الذي هو يتعلم البرهان الديان اذا كان بتقوى الله تعالى ذا اقتران وبين العقل والنقل حتى هذه الاسفار شكر الله تعالى مساعي من اجاده ـ س ره .
(٣) اعلم أن الواسطة في الثبوت كما مر هي التي توجب اتصاف ذي الواسطة بما فيه الوساطة من صفته بالحقيقة ولا يكون لها صحة سلبه عنه كوساطة النار في اتصاف الماء بالحرارة ☆

الموصوف بالحكم المذكور له مجازياً لاحقيقياً إلّا أنّ له علاقة اتحادية أو غيرها مع مايكون موصوفاً به حقيقة ، كاتصاف الجسم بالمساوات وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار ، وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف ، وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطه معها ، وقد علمت من قبل أنّ اتصاف الماهية بصفات الوجود من التقدم والتأخر ، والعلية والمعلولية و غيرها على النحو الّذي يخص بالوجود من قبيل الاتصاف العرضي المجازى من جهة علاقة اتحادية بين الماهية والوجود ، وانكشف لك في مباحث الجعل إنّ الجعل لايتعلّق بالماهية أصلا ، ولا يصلح لأن يكون متعلق الجعل والتأثير والافاضة وما أشبه هذه إلّا مرتبة من مراتب

بهو الواسطة في العروض ماهي بخلافه فيكون الاتصاف لعلاقة ، ويكون فيه صحة السلب حقيقة . وهي على أقسام :

أحدها أن يكون الواسطة وذو الواسطة موجودين بوجودين متباينين في الوضع كالسفينة وجالسها في الاتصاف بالحركة .

و ثانيها أن يكونا موجودين بوجودين غير متباينين في الوضع كالسواد والابنوس في الاتصاف بالاسودية فان السواد هو الاسود الحقيقة .

و ثالثها أن يكونا موجودين بوجود واحد كالفصل والجنس في باب التحصيل فان جعلهما واحد ووجودهما واحد بدليل الحمل سيما في البسائط و كالوجود والماهية في باب التحقق ، و لما كان وساطة الشخص في تحقق الكلي الطبيعي من قبيل الثالث كان وجود الطبيعي عين وجود الشخص لا وجوداً منعز لا عن وجودات أشخاصه كما زعمه الرجل الهمداني المعاصر للشيخ الرئيس ، ولأن وجود الطبيعي في عالم الابداع وهو وجود رب النوع كما توهم لان الفرد الابداعي أيضاً شخص من الطبيعي ، والتفاوت بينه وبين هذه الافراد الطبيعة بالتفاضل لايقدح في التماثل كما في الانسان الكامل والانسان الناقص وبالجملة فليس الوساطة من قبيل الوساطة في الثبوت ولا من قبيل الاول والثاني من الوساطة في العروض اذ لاوجود للطبيعي على حدة لان ذاته خالية عن الوجود والعدم ، ولا يصير الوجود عيناً ولاجزءاً له ، ولكون الطبيعة منغمرة الوجود في شخصها وعدم تشيء وجودى لذاتها صار الوجود الحقيقي وهو التشخص الحقيقي تحققاً لها ، فلم تكن الواسطة في الثبوت بل الاتصاف على سبيل التجوز ولكن التجوز برهاني وبنظر شامخ عرفاني ، وأما عند العقول المشوبة فهو يسمى حقيقة -س ره .

الوجود لا الماهيات ، فالماهيات على صرافة إمكانها الذاتي وسذاجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي من دون أن يخرج إلى فضاء الفعلية والوجود والظهور . والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة إنما غلطهم لأجل أنهم ذهبوا إلى انفكاك الثبوت من الوجود في تلك الماهيات ، وقد علمت أنّ هذا من فاسد القول إذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها إذ لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود ، إذ الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمة الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الأشجار والأحجار وسائر الأشخاص الكثيفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الأبصار والعيون ، فكل مرتبة من الوجود يظهر بها ماهية من الماهيات لاتصافه بها واتحاده معها فما لم يتحقق هذا النحو من الوجود لا يمكن الحكم على تلك الماهية المنسوبة إليه المتحدة به نحواً من الاتحاد بشيء من الأشياء ، لكن بسبب ذلك الوجود المعقول أو المحسوس يمكن الحكم عليها إنها هي هي أو ليست إلا هي ، فليست هي لذاتها موجودة ولا معدومة ، ولا ظاهرة ولا باطنة ، ولا قديمة ولا حادثة ، بمعنى ثبوت شيء من هذه الأشياء لها . وأما إذا أُريد ببعض هذه الأشياء سلب بعض آخر فذلك السلبُ صادق في حقها أزلا وأبداً بأن أُريد من العدم سلب الوجود لا ثبوت السلب ، ومن البطون سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور ، بل جميع السلوب صادقة في حقها أزلا وأبداً إذ لا ذات لها حتى يثبت لها شيء من الأشياء ، وارتفاع النقيضين إنما يستحيل عن الشيء الموجود من حيث كونه موجوداً لا من حيث كونه غير موجود ، فما لم يعتبر للشيء وجود وإن كان على نحو الانصباغ به لا بكونه موجوداً لذاته لا يمكن ثبوت شيء له والحكم به عليه ، فالحكم على الماهيات ولو كان بأحكامها الذاتية وأوصافها الاعتبارية السابقة الأزلية من الإمكان والبطون ، والظلمة والخفاء والكمون وأشباهها إنما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به ، فقول بعض

المحققين من أهل الكشف واليقين : إنّ الماهيات المعبّر عندهم بالأعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا يظهر أبداً ، وإنما يظهر أحكامها وأوصافها وما شمت ولا تشم رائحة الوجود أصلا معناه ماقررناه ، فالحكم على الماهية بالوجود ولو في وقت من الأوقات إنما نشأ من غشاوة على البصر ، وغلط في الحكم من عدم الفرق بين الشيء وما يصحبه ويلزمه ، فكما إنّ لوازم الماهيات التي هي أمور اعتبارية لايحتاج ثبوتها والحكم بها على الماهية إلى جعل جاعل وتأثير علة لاعلّة الماهية ولا علّة غيرها كما ذهبت إليه كافة الحكماء والمحققون، ودلت عليه صريح عباراتهم ومسطوراتهم ، ومن هذا القبيل تحقق مبادى الشرور والأعدام عندالفلاسفة حيث لايكون تحقق مبادي الشرور الذاتية عندهم بجعل و إفاضة من المبدء الأعلى الخالي عن القصور المقدس عن النقض في الأفعال تعالى عن ذلك علواً كبيراً فكذلك نقول : لما حققنا وبينا إنّ أثر الجاعل وما يترتب عليه ليس إلّا نحواً من أنحاء الوجود ، ومرتبة من مراتب الظهور ، ولا ماهية من الماهيات بل الماهية يظهر بنور الوجود من دون تعلّق جعل وإفاضة بها ، فالمتحقق والصادر من المبدع الحق والصانع المطلق إنما هو بالحقيقة الوجود دون الماهية ، فنسبة المعلولية إلى الماهية بالمجاز الصرف كنسبة الموجودية إليها .

ولا يتوهمنّ أحد إنّ نسبة الموجودية إلى الماهيات كنسبة الأبيضية إلى الجسم حيث نحكم حكماً صادقاً على الجسم بأنه أبيض لأنّ مناط الحكم بالأبيضية على الجسم قيام وجود البياض بوجود الجسم قياماً حقيقياً ، فالجسم في مرتبة وجوده وإن لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به في مرتبة وجود البياض لأنّ وجود شيء لشيء متأخر من وجود الموصوف ومتوقف عليه، بخلاف الحكم على الماهية بالموجودية إذ لاقيام للوجود بالماهية ولا وجود أيضاً للماهية قبل الوجود، ولا أيضاً منتزع الوجود في نفس الماهية

فلا وجه لاتصافها بالموجودية الانتزاعية فضلا عن الوجود الحقيقي بل الماهية ينتزع من الوجود لاالوجود من الماهية ، فالحكم بأنّ هذا النحو من الوجود إنسان أولى من الحكم بأنّ ماهية الإنسان موجودة ، لأنّ الإتصاف بالشيء أعم من أن يكون بانضمام الصفة إلى الموصوف في الوجود أو يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة ، وكلا القسمين يستدعي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة إنّ الشيء مالم يكن موجوداً في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف إليه أو انتزاع حكم من الأحكام من نحو وجوده الخاص في الخارج كما بينه بعض أجلة المتأخرين والوجود قد دريت إنه الوجود لاالماهية ، فقد تحققت إنّ العلّة كيف تكون علّة بالذات أي بالحقيقة وكيف تكون علّة بالعرض أي بالمجاز ولا نزاع لأحد في أنّ للعلة جعلا وتأثيراً في الممكن ، فالمجعول إما الوجود أو الماهية أو انضياف الماهية إلى الوجود واتصاف أحدهما بالآخر ، ولما بين بطلان القسمين الأخيرين فلم يبق إلاّ كون الوجود متعلّق الجعل والإفاضة دون غيره ، فقد وضح أن ليس في الخارج إلاّ الأشخاص الوجودية ، وقد بيّنا في مبحث الماهية إنّ الوجودات الخاصة الإمكانية هي بعينها مبادي الفصول الذاتية للحقائق ، فالعقل يعتبر وينتزع من الأشخاص الوُجُودية الجنس والفصل والنوع والذاتي والعرضي ويحكم بها عليها من جهة ذاتها أو عارضها الّذي هو أيضاً نحو من الوجود [1] ، فلهذا

---

(١) في كيفية التركيب من الاجزاء العقلية كما قال السيد المحقق الشريف أشكال وأقوال بعد اتفاقهم على تمايزها في العقل .

احدها ان الاجزاء العقلية متعددة وجوداً وماهية في العين .

وثانيها انها في العين متعددة ماهية متحدة وجوداً بناءاً على كونها أجزاء محمولة والحمل هو الاتحاد في الوجود ، وتقدم الماهية على الوجود بالتجوهر .

وثالثها انها في العين متحدة ماهية ووجوداً ، وأما الذي ذكره المصنف قدس سره فهو رابع الاقوال وهو أن لاتحقق لماهياتها في العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة بالذات وان كان الكلي الطبيعي موجوداً في العين بالعرض فليس المتحقق بالذات في العين الا نحو وجود واحد ☆

المعاني الجزئية أو الكلية الذاتية أو العرضية صُور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل ، واعتبارات يتعقلها من جزئيات أقل أو أكثر مختلفة في التباين والاشتراك ، فيدرك من زيد تارة صُورة شخصية لايشاركه فيها غيره ، وأُخرى صُورة يشاركه فيها عمرو وبكر ، وأُخرى صورة يشاركها فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس .

فإن قيل : هذا إنما يستقيم في النوع البسيط كالسواد لظهور أن ليس في الخارج لونية وفي آخر به امتياز السواد عن سائر الألوان ، ولهذا لايصح أن يقال جعل لوناً فجعل سواداً بل جعل وجوديهما واحد ، وأما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة بحسب الوجود في الخارج ، وليس لوجودها جعل واحد كالحيوان فإنه يشارك النبات في كونه جسماً ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية ، وجعل وجود الجسم غير جَعل وجود النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الّذي مات وجسميته باقية الوجود.

قلنا : قدسبق إنّ المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنساً وليس الكلام في تميز الأول عن الكل بالوجود الخارجي مع قطع النظر من الوجود الذهني والاعتبار العقلي وإنما كلام في الثاني لأنه الجزء المحمول المسمى بالذاتي ، ومحصّل الكلام إنّ جميع الموجودات عند أهل الحقيقة والحكمة الإلهية المتعالية عقلا كان أو نفساً أو صُورة نوعية من مراتب أضواء النور الحقيقي ، وتجليات الوجود القيومي الإلهي ، وحيث سطع نور الحق اظلم وانهدم ماذهب إليه أوهام المحجوبين من أنّ للماهيات الممكنة في ذاتها وجوداً ، بل إنما يظهر أحكامها ولوازمها من مراتب الوجودات الّتي هي أضواء وأظلال للوجود الحقيقي والنور الأحدي

☆ بسيط ينتزع منه بحسب استعدادات للعقل لاجل تنبهه لمشاركات أقل أو أكثر صور متمايزة عند العقل وماتسر[illegible] منه قدس سره في هذا الكتاب وسائر كتبه ان الفصل الحقيقـي هو الوجود الخاص يشير الى قول هذا وارتضائه القول الرابع في هذا المقام - س ره .

وبرهان هذا الأصل من جملة ما آتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية ؛ وجعله قسطي من العلم بفيض فضله وجوده، فحاولت به إكمال الفسلفة وتتميم الحكمة ، وحيث إنّ هذا الأصل دقيق غامض صعبُ المسلك عسير النيل ، وتحقيق بالغ رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء ،وزلّت بالذهول عنه أقدام كثير من المحصلين فضلا عن الأتباع والمقلدين لهم والسائرين معهم ، فكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الأزلي للماهيات الإمكانية والأعيان الجوازية فكذلك هداني ربّي بالبرهان النير العرشي إلى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية لاشريك له في الموجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين ، وليس في دار الوجود غيره ديّار ، وكلّما يتراآى في عالم الوجود إنه غير الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته ، وتجليات صفاته الّتي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرّح به لسان بعض العرفاء بقوله : فالمقول عليه سوى الله أو غيره أو المسمى بالعالم هو بالنسبة إليه تعالى كالظل للشخص ، فهو ظل الله ، فهو عين نسبة الوجود[1] إلى العالم ، فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل ، فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات، ولكن بنور ذاته وقع الإدراك لأنّ أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور وماسواه مظلّم الذات ، فما يعلم من العالم إلاّ قدر مايعلم من الظل ، ويجهل من الحق على قدر مايجهل من الشخص الّذي عنه ذلك الظل ، فمن حيث هو ظل له يعلم ، ومن

(١) المراد بالنسبة: الاضافة الاشراقية لا النسبة المقولية الاعتبارية كمالايخفى ،والمراد بهذا العالم غير العالم الاول لان الاول هو الظل والثاني هو الظلمة، والاول هو الوجود المنبسط والثاني هو الماهيات والاعيان الثابتة التي هي محل الظل ،ومجلى التجلي الالهي ويمكن أن يكون هو اسماً لاضميراً راجعاً الى الظل أو العالم والمراد بالعينية :عدم البينونة المقولية وانه موجود بوجود الله تعالى لا بايجاده من حيث انه وجود منبسط وظل بماهو ظل وهو من صقع الحق تعالى وآلة لحاظه لاظهور لنفس الظل ولذا قال تعالى :«ألم تر الى ربك ولم يقل الى ظل ربك» -س ره .

حيث مايجهل مافي ذات ذلك الظل من صورة (١) شخص من امتدّ عنه يجهل من الحق ، « الم تر إلى ربّك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكناً » أي يكون بحيث لاينشأ (٢) منه فيض جوده وظل وجوده ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً وهو ذاته باعتبار كونه نوراً لنفسه في نفسه، ويشهد به العقل والحس للظلال الممدودة الوجودية فان الظلال لايكون لها عين مع عدم النور . « ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً » وإنما قبضه إليه لأنه ظله فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كلّه ، فكل ماندركه فهو وجود الحق

---

(١) فكل مايترآى من الصور بحسب ماامتد عليه ذلك الظل من ذلك الشخص فهو صورة وآية وحكاية لحقيقة أصيلة ثابتة في الاصل الذي يمتد عنه ذلك الظل «سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق» ومحصله الصور الاعيانية التي يترآى في ذلك الظل ومنه كل في مرتبة من مراتبه انما هي صور الحقائق الاصيلة التي هي مجتمعة في وجود الشخص الذي يمتد عنه الظل ، وهو يشتمل على تلك الحقائق بنحو أعلى لا كاشتمال الكل على الاجزاء ، ولا كشمول الكلي بجزئياته ، بل بضرب أشرف يعبر عنه بسيط الحقيقة كل الاشياء ، فالعالم الاكبر بمنزلة مرآت يتمادى وجه الحق ويترآى فيها صور صفاته العليا وأسمائه الحسنى التي هي بالحقيقة ليست الا اصول حقائق الاشياء العاملية ، فالعلم بحقائق تلك الاشياء وأحوالها يرجع بالحقيقة الى العلم بالله تعالى وصفاته العليا ، واسمائه الحسنى التي هي بحسب الحقيقة والوجود عين ذاته سبحانه وتعالى عن مماثلة الاشياء ومشابهتها ، ومما قررناه في هذه الحاشية ينكشف حقيقة حال مفاد الاية الكريمة «وعلم آدم الاسماء كلها» اذ الانسان الكامل يحيط بحقائق الاشياء العالمية بايجاد الله تعالى ، وتلك الاحاطة منه عليه السلام باذن الله سبحانه انما هي عين معرفته بذات الله وصفاته وأسمائه الحسنى فورود التفسير تارة عن تلك الاشياء بالحقائق العالمية ، وتارة بحقائق صفاته العليا و أسمائه الحسنى وتارة باسماء محمد وآله صلى الله عليه وآله وجه وجيه بلا اختلاف و تعارض بل كل يعاضد الاخر و يرجع له فافهم ان كنت اهله ـ س ره .

(٢) اي من جهة انه ذو علم ومشية واختيار وان الامساك في سنة من حيث كونه حكيماً جواداً باسط اليدين بالرحمة محالاً والمعنى لو شاء لجعله ساكناً لكن شاء وجعله ساكناً اذ جف القلم بما هو كائن فكما كان في الازل ساكناً وفي الابد ساكناً فالان كما كان وسيكون يعرف ذلك من يسمع الان ندائه لمن الملك اليوم بلا انتظار ودخل في الاستثناء الذي بعد قوله تعالى فصعق من في السماوات والارض فالشرطية من قبيل قوله تعالى ان يشأ يذهبكم وقولهم ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكنه شاء ففعل بمقتضى جوده وحكمته و نحو ذلك ـ س ره .

في أعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات ، فكما لايزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لايزول عنه اسم العالم وما سوى الحق . وإذا كان الأمر على ماذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي ، فهذا حكاية ماذهبت اليه العرفاء الالهيون والأولياء المحققون ، وسيأتيك البرهان الموعود لك علي هذا المطلب العالي الشريف انشاء الله تعالى .

نقل كلام لتقريب مرام : قال بعض أهل الكشف واليقين : إعلم أنّ الأمور الكلية والماهيات (١) الإمكانية وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن ، فهي باطنة لايزال عن الوجود العيني ولها الحكم والأثر (٢) في كل ماله وجود عيني بل هو عينها لاغيرها أعني أعيان الموجودات العينية ، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها ، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها ، فاستناد كل موجود

(١) عطف تفسيرى لان الكلي الطبيعي هو الماهية من حيث هي لانه المعروض للكلية -سره .

(٢) من المتداولات في ألسنة العرفاء ان الماهيات الامكانية والاعيان الثابتة ليست موجودة ولكن لها الحكم والاثر .

خدارا زين معما پرده بردار

فعله ان أحكامها من الامكان والتحديد والكثرة وغيرها ظاهرة لدى الاذهان باعتبار أنها وان ليس لها وجود بالذات ، فليس لها بهذا الاعتبار أحكام وآثار لكن لها تحقق بالعرض باعتبار سراية حكم الوجود اليها ، فتحققها بمعنى تحقق منشاء انتزاعها ، وهذا القدر يصحح أحكامها و آثارها و كون هذا الاحكام والاثار لها ومن خواصها معلوم لان الامكان هو سلب ضرورة الوجود والعدم ليس حكم الوجود الذى حكمه ضرورة الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه عن نفسه محال ، والتحديد للماهية وبالماهية لا للوجود و بالوجود والوجود لايتكثر بنفسه بل او تكثر يتكثر بتكثر الموضوعات وقس عليه نظائرها -سره .

عيني بهذه الأمور الكلّية الّتي لايمكن رفعها عن العقل ، ولا يمكن وجودها في العين وجوداً يزول به عن أن تكون معقولة سواءاً كان ذلك الموجود العيني موقتاً أو غير موقت إذ نسبة الموقت وغير الموقت إلى هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة غير أنّ هذا الأمر الكلي يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبة [١] العلم إلى العالم ، والحياة إلى الحي فالحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة ، كما إنّ الحياة متميزة عنه ، ثم نقول : في الحق تعالى إنّ له علماً وحياة فهو الحي العالم ، وفي المَلَك إنّ له حياة وعلماً فهو الحي العالم ، وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحياة واحدة ونسبتهما إلى العالم والحي نسبة واحدة، ونقول: في علم الحق إنه قديم وفي علم الإنسان إنه محدث ، فانظر ماذا أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة ، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما حكم العلم على من قام أن يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث في حق الحادث ، قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوماً به و محكوماً عليه ، و معلوم أنّ هذه الأمور الكلية و إن كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني ، فيقبل الحكم في الأعيان الموجودة ولا يقبل [٢] التفصيل ولا التجزي ، فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل

---

(١) تنظير للمقام فان مفاهيم الحياة والعلم والقدرة ونحوها في الواجب تعالى نظائر الماهيات الإمكانية في الوجودات الخاصة في انها مفاهيم منتزعة من الوجود الواجب كما سيقوله المصنف قدس سره في بيان كلام هذا المكاشف و يؤمي اليه قول هذا المكاشف والحياة حقيقة معقولة فكان مفاهيم الصفات بما هي مفاهيم كالماهية للحقيقة الوجودية الوجوبية فالكاف في قوله قدس سره كنسبة العلم للتشبيه ، ويمكن أن يكون للتمثيل بان يكون المطلوب مجرد سراية حكم الموجود العيني الى المعقول وبالعكس ،فسراية حكم العيني الى المعقول هاهنا اتصاف العلم بالقديم والحادث وعكسه استحقاقهما حمل العالم بسبب العلم ـ س ره .

(٢) فان كل شخص من نوع حامل ماهية ذلك النوع بشراشرها، وقول الحكماء نسبة الكلي؛

موصوف بها كالإنسانية في كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم ينفصل ولم يتعدد بتعدد الأشخاص ولا بَرِحَت معقولة، وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسبة عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب (١) من أن يعقل لأنه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العيني هناك وما ثمة جامع وقد وجد الارتباط (٢) بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق هذا كلامه قدس الله روحه العزيز، وفيه تأييد شديد لما نحن بصدد إقامة البرهان عليه إن شاء الله تعالى، إذ قد علم منه تصريحاً أو تلويحاً أن الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات العينية لا حظ لها من الوجود العيني وإنما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية واتحادها معها، فكما أن ذات الواجب تعالى الذي هو الوجود

☆ الطبيعي الى الاشخاص نسبة الاباء الى الاولاد لا أب واحد ومعناه ان له حصصاً، والحصة حقيقتها العرفية الخاصة لا العامة ولا اللغوية ليست جزء الطبيعة بل لا تفاوت بينهما الا بالاعتبار، فانها نفس الطبيعة مقيدة بالخصوصيات الصنفية أو الشخصية بحيث يكون القيد خارجاً والتقييد داخلاً ثم التقييد بما هو تقييد ماخوذ لا بما هو قيد فيكون الحصة في المفاهيم الامكانية آية الاضافة الاشراقية والتجلي الالهي في الحقيقة الوجودية - س ره.

(١) وكيف لا والوجود مشترك معنوي وما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك وهذا تحقيق من هذا الشيخ قدس سره لوحدة الوجود بانه اذا جاز الاتحاد بين الماهيات والوجود وهما سنخان متخالفان أحدهما حيثية الاباء عن العدم والاخر حيثية عدم الاباء عنه فكيف لم يكن الوجودات متوحدة وهي سنخ واحد؟ - س ره.

(٢) سبحان من ربط الماهيات بالوجودات والكليات بالجزئيات من دون ربط وجهة جامعة بينها بالبينونة التامة التي هي البينونة الصفتية، وهذا هو ضرب من تأليفه سبحانه بين المتعاديات وهو بعينه ضرب من تفريقه بين المتدانيات، فان الكلي انما هو بعينه عين الجزئي بما هو جزئي له وذاته والتفاوت بينهما انما هو بمجرد نحوي الادراك، فافهم ان كنت أهلا لذلك، ولا يمكن أن يفهمه الا الرجل الراسخ في الحكمة النضجة الحقة، ولا يخفى ان جهة المعادة هاهنا هي بعينها جهة المداناة وهذا الذي القينا اليك انما هو آية من آيات كونه سبحانه جامعاً بين المتقابلات في صفاته العلياء وأسمائه الحسنى من جهة واحدة، هو الاول والاخر والظاهر والباطن، وكذلك حكم الوجود في النسبة الى الموجودات العالية الدائرة الزائلة من المقولات العشر فانه يكون في كل منها بحكمه مع تقدسه وتنزهه عن صفة الامكان ووصمة الحدثان وهذا أيضاً ضرب من ضروب الجمع بين المتعاديات لا بجهة جامعة - س ره.

القيومي بحيث ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات فكذلك وجود الانسان بحيث ينتزع منه مفهوم النطق والحياة وقوة الإحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها، إلاّ أنّ وجود الواجب في غاية الكمال والتمام وهو فوق التمام حيث يفضل عنه بحسب رشح الخير الدائم وجودات سائر الأشياء ، فلا يحتاج في انتزاع صفاته وأسمائه إلى وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية الّتي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب صرف وجوده وبحت ذاته عليه ويحكم به على وجوده الأقدس بخلاف سائر الوجودات الّتي هي أيضاً من أشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه ، فإنّ الأحكام المتعلقة بها من الأمور الكلية المسمات بالذاتيات إن كان منتزعة من نفس وجود شيء ، أو بالعرضيات إن كانت منتزعة من أمر لاحق به متأخر عنه لايمكن انتزاع تلك الأحكام عنها ولا الحكم بها عليها إلاّ حين صدورها عن جاعلها الحق ، و فيضانها عن قيومها المطلق ، لأنها بحسب ذواتها من مراتب ظهوراته وتجلياته تعالى. واستفيد أيضاً من كلامه إنّ تشخص الأشياء وتعينها كموجوديتها إنما هو بوجوداتها العينية كما حققناه سابقاً طبق ما ذهب إليه المعلّم الثاني.

ومما يفهم أيضاً من كلامه وبسط القول فيه في موضع آخر إنّ كلا من العين الثابة والوجود العيني متعاكس الحكم إلى الآخر يعني إنّ الماهية يتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالماهية و بعض نعوتها ، وهذا سر يستفاد منه كثير من الأسرار منها سر القدر (١) الّذي (٢) هو محل حيرة العقلاء ، وسر صدور بعض الشرور الواقعة

(١) في اصطلاحات العرفاء سر القدر هو ماء علمه الله تعالى من كل عين في الازل مما انطبع فيها من أحوالها التي تظهر عليها عند وجودها فلا يحكم على شيء الا بما علمه من عينه في حال ثبوتها في العلم .وقد قيل من اطلع على سر القدر استراح عن الطلب والنصب والتعب، واذا عرفت هذا عرفت انه مغاير لسر صدور بعض الشرور والتأسيس خير من التأكيد -س ره .

(٢) قال سبحانه :«ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك» ، وقال: ☆

هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع أنّ الوجود كلّه خير . ومن فوائد كلامه إنّ جهة الربط بين الأشياء هي معنى الوجود لا الماهية ، فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب ماهيتهما بل لعلاقة الوجود كما أنّ جهة الاتحاد [1] بين الشيئين أيضاً في الحقيقة هي الوجود المنسوب إليهما لاغير ، فإنّ غلبة أحكام الوحدة من غلبة أحكام الوجود ، وإلى ذلك رفعت الاشارة في كلام الشيخ في تفسيره لسورة المعوذتين حيث قال : فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدء الأول الواجب الوجود ، وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته بالقصد الأول ، وأول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر أصلا إلاّ ماصار مخفياً تحت سطوع النور الأول وهو الكدورة اللازمة لماهية المنشأة من هويته انتهى . فإنه عبر عن وجود العقل بسطوع نور الأنوار جل ذكره ، فإنّ وجود الممكنات بمنزلة لمعات نور جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله ، والكدورات اللازمة للماهيات إشارة إلى إمكانها فإنّ معنى الإمكان سلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد «بصبغة الله ومن أحسن من الله صبغة » ولا شك في أنّ لا ظلمة أظلم من السلب ، واشار في قوله : لماهية المنشأة عن هويته إلى أنّ الصادر عن المبدء الأول والموجود بإبداعه إنما هو وجود الشيء الّذي هو نفس هويته لا ماهية الكلية ، بل الماهيات إنما ينتزع من أنحاء الوجودات وتنشأ منها لا تأصل لها في الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم يصفها به ويحمله عليها ، ولهذا حكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتأخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه .

﴿قل كل من عند الله فمالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً﴾ وقال ﴿ماتشاؤن الا أن يشاء الله﴾ وقال سبحانه : ﴿يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب﴾ قوله: فمن نفسك أي من عينك ـ س ره .

(١) في جميع أنحاء الاتحاد حملا كان أو تماثلا أو تجانساً أو تساوياً و نحوها ، ـ الم يتعارف الحمل فيها ـ س ره .

فصل(٢٦)

في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية

اعلم أيها السالك بأقدام النظر والساعي إلى طاعة الله سبحانه ، والانخراط في سلك المهيميين في ملاحظة كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه إنه كما أن الموجد لشيء بالحقيقة ما يكون بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضاً بأن يكون ما بحسب تجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسب تجوهر فاعليتها ، فيكون فاعلا بحتاً لأنه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بأنه فاعل فكذلك (١) المعلول له هو ما يكون بذاته أثراً ومفاضاً لاشيء آخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات أثراً حتى يكون هناك أمران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره أحدهما شيء والآخر أثر، فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلاّ أحدهما فقط دون الثاني إلاّ بضرب من التجوز دفعاً للدور والتسلسل ، فالمعلول بالذات أمر بسيط كالعلّة بالذات وذلك عند تجريد الالتفات إليهما فقط ، فإنا إذا جرّدنا العلّة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتأثيرها أي كونها بما هي علّة ومؤثرة وجردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليتها ظهر لنا أن كل علّة علّة بذاتها وحقيقتها ، وكل معلول معلول بذاته وحقيقته ، فإذا كان هذا هكذا يتبين ويتحقق إن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علة المفيضة إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها ،فيكون هويتان مستقلتان في التعقل إحديهما مفيضاً والآخر مفاضاً ، إذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً لكونه

(١) ومعلوم ان الاثر ليس شيئاً على حياله بل هو ظهور مبدئه ، والغرض من هذا البيان أن ليس المقصود من التوحيد الخاصي في لسان القوم الا أن الوجودات فقراء بحتة الى الله الغني وروابط محضة الى القيوم الصمد ذواتاً وصفاتاً وأفعالا ،وظهورها منطو في ظهوره كما في الدعاء يا نور كل نور ،وان الوجودات متقومات بذواتها بذاته وذاته مقومة بذاته لذواتها -س ره .

متعقلا من غير تعقل علته وإضافته إليها ، والمعلول بما هو معلول لايعقل إلاّ مضافاً إلى العلّة ، فانفسخ ماأصّلناه من الضابط في كون الشيء علّة ومعلولا هذا خلف فإذن المعلول بالذات لاحقيقة له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً ولاحقاً ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني ، كما أنّ العلّة المفيضة على الإطلاق إنما كونها أصلا ومَبدءاً ومَصموداً إليه وملحوقاً به ومتبوعاً هو عين ذاته ، فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدساً عن شوب كثرة ونقصان ، وإمكان وقصور وخفاء ، بريء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل ، وثبت إنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسماوات والأرض ، وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر تبين وتحقق ؟ إن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فارداً هو الحقيقة والباقي شئُونه ، وهو الذات وغيره وأسماؤه ونعوته ، وهو الأصل وماسواه أطواره ، وشئُونه وهو الموجود وماورائه جهاته وحيثياته ، ولا يتوهمن أحد من هذه العبارات إنّ نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول ، هيهات إنّ الحالّيّة والمحلّية مما يقتضيان الإثنينية في الوجود بين الحال والمحل ، وهاهنا أي عند طلوع شمس التحقيق من أُفق العقل الإنساني المتنور بنور الهداية والتوفيق ، ظهر أنّ لاثاني للوجود الواحد الأحد الحق ، واضمحلت الكثرة الوهمية ، وارتفعت أغاليط الأوهام ، والآن حَصحَص الحق ، وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات « يقذف به على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق » ، وللثنويين الويل مما يصفون إذ قد إنكشف إنّ كل مايقع اسم الوجود عليه ولو بنحو من الأنحاء فليس إلاّ شأناً من شئون الواحد القيوم ، ونعتاً من نعوت ذاته ، ولمعة من لمعات صفاته فماوضعناه (١) أولا إنّ في

(١) ما أقرب هذا من قوله قريباً من مبحث الوجود الذهني ايجاده للاشياء اختفاءه فيها مع اظهاره اياها ، واعدامه لها في القيامة الكبرى ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها ، وليس☆

الوجود علّة ومعلولا بحسب النظر الجليل فدآل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلّة منهما أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته ، ورجعت عليّة المسمى بالعلّة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه ، فاتقن هذا المقام الّذي زلّت فيه أقدام اُولي العقول والأفهام ، واصرف نقد العُمر في تحصيله لعلّك تجد رائحة من مبتغاك إن كنت مُستحقاً لذلك واهله .

عقدة وفك : ولقائل أن يقول : يلزم على ماقررت أن يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف ، وكذا حقيقة كلّ معلول لأنك ادعيت إنّ ماهو العلّة بالذات حقيقتها إنها علّة ، وكذا ماهو المعلول بالذات حقيقته إنه معلول وإلّا لم يكن شيء منهما علّة بالذات ولا معلولا بالذات ، وإذا كان العلية عين ذات العلّة ، والعلية من باب المضاف لاستحالة انفكاك تعقله عن تعقل مايضائفه أعني المعلولية وسيجيء إنّ المضاف جنس من الأجناس العالية والجنس لايتقوم إلّا بفصل يحصله نوعاً ، فيلزم (١) أن يكون الواجب الوجود مركباً من جنس وفصل وقد ظهرت استحالته .

فنقول في الفكّ عنه : إنّ المضاف وغيره من اُمهات الأجناس هي من أقسام الماهيات الّتي هي زائدة على الوجود ولهذا اُخذت في تعريفات تلك الأجناس بأن قيل إنّ مقولة الجوهر مثلا ماهية حكمها كذا ، ومقولة الكيف ماهية حكمها كذا ، وعلى هذا القياس مقولة المضاف وغيره ، وبالجملة كل مفهوم عقلي لايمكن تصوّره إلّا مع تصور مفهوم آخر هو من باب المضاف والواجب (٢) تعالى ليس مفهوماً

☆ المراد انه ظهر خلاف ماوضع بل انه كان يترائى البينونة العزلية وليس الامر كذلك فاحكم بالعلية ولكن تصرف فيها بانها التشأن لا التوحيد مثلا كمايقوله المعتزلى :فانه تعالى لم يلد ولم يولد بل كل يوم هو فى شأن - س ره .

(١) هذا اذا قررت الشبهة بكون الواجب داخلا تحت جنس المضاف وأما اذا قررت بلزوم كونه عين جنس المضاف فانه مابه تذوتذاته مابه علية فيلزم كونه معلولا لا التركيب لان الجنس العالى بسيط ، نعم يلزم التركيب من الماهية والوجود ونحوه لا من الجنس والفصل - س ره .

(٢) لعلك تقول :هذا يؤكد الاشكال لانه اذا كان الواجب علة لذاته والعلة بماهي علة ☆

يمكن وجوده في الذهن وإنما هو محض الوجود العيني وصرف النور والتحصّل الخارجي لايمكن للعقل ملاحظته إلاّ بحسب مايقع عليه من أشعة فيضه ، ويحكم بضرب من الدهشة عقيب المجاهدات البرهانية إنّ الذات الأحدية يكون تأثيرها وسببيّتها بنفس ذاته المقدسة ، ووجودها القيومي السطوعي لا بحيثية سوى محض تجوهر ذاته فيلزم الإنثلام في وحدته الذاتية والتركيب في أصل حقيقته الوجوبية من غير أن يسع للعقل أن يحصل في ذهنه صُورة مساوية في الماهية ، كيف وقد وضح أن لاماهية له غير الانية الواسعة ، كرسي نُورها السماوات والأرض فالحاكم [1]

من المضاف -لايجدي ان الواجب هو حقيقة الوجود وحقيقة الوجود ليست اضافة فان حقيقة الوجود وان كانت ليست اضافة لكن لزم كونها اضافة من كونها علة بذاتها ، فيكون الحق تعالى اضافة مع كونه حقيقة الوجود وعين الاعيان ، وهذا تناقض .

والجواب ان مقصوده قدس سره نفي كونه مضافاً من أول الامر بانه و ان كان علة بذاته لكن ليس من المضاف فان عليته ليست اضافة فان له تعالى علية حقة حقيقية بالنسبة الى الوجود المنبسط وله علية حقة ظلية في مقام الوجود المنبسط بالنسبة الى الوجودات الخاصة وكلتاهما ليستا من المضاف الامفهوم العلية العنوانية ، ولانبالي بكونها اضافة لانها ليست عينه تعالى كما يسمى الاشراقي المتأله الوجود المنبسط الذى هو ظهور الله ونوره في السموات والارض بالاضافة ولكن ينعتها بالاشراقية ، ووجه التسمية وقوعها بين الشيئين بمعنى الشيء بحقيقة الشيئية والماهيات السرابية كما ان الاضافة المقولية بين الشيئين -س ره .

(١) ان قلت : البرهان أيضاً حكم العقل فكيف قال : الحاكم ليس العقل .

قلت : المراد ان ليس الحاكم هو العقل بما هو عقل بل العقل بما هو مكتحل بنور الله تعالى وانما البرهان له الغلبة والسلطة لكونه نور الله البرهان الديان ولذا يضطرك البرهان الى الاذعان بنتيجة حقة وان لم يكن مفادها مقامك ، كما انك تحكم بانه تعالى واحد بالوحدة الحقة ولكن ما دمت انت انت ليس هذا حكماً بالوحدة الحقة فبنور وارد من الله تعالى على العقل يعرفه ويعرف صفاته ففي الحديث اعرفوا الله بالله . وفي الدعاء يامن دل على ذاته بذاته ، وفي القدسي فبي يسمع و بي يبصر وسيجيء من كلام الشيخ الانصاري توحيده اياه توحيده ، وسئل عن عارف بم عرفت ربك فقال بواردات ترد على قلبي من عنده ، فنعم ماقيل :

اذا رام عاشقها نظرة ☆ ولم يستطعها فمن لطفها -ره :

اعارته طرفا رآها به ☆ فكان البصير بها طرفها -س ره .

بوحدته وقيوميته الّتي هي عين ذاته ليس هو العقل ، بل ضرب من البرهان الوارد من عنده ، والنور القاذف في العقل من تأييده ، وإنما العقل له الطاعة والتسليم والايمان والايقان والانقياد بل هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته

وإذا علمت أنّ كون هوية شخصية مما يكون بحسب وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها الخارجي اضافة إلى شيء لايوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف انفسخت (١) الإشكالات الواردة في نظائر هذا المقام ككون الباري بذاته عالماً أو قادراً ومريداً أو سميعاً أو بصيراً ، وكون الهيولى بذاته مستعدّاً للأشياء الـ[illegible]يه وكون كل عرض بذاته متعلقاً بالموضوع ، وكون النفس الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة في البدن ، مع أنّ شيئاً منها ليست واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي وإن عرض لها مفهوم المضاف وصارت من المضاف المشهوري وذلك مما لافساد (٢) فيه إن الاضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الّذي مبدء كل شيء . وكذا اندفع الإشكال الوارد في إضافة التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان حيث أنّ المتضائفين ينبغي أن يكونا معاً في الوجود ، والمعية تنافي التقدم الّذي يقابله ، وذلك لأنّ عدم استقرار الأجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات إنما يكون بحسب نحو وجودها

(١) حاصل الانفساخ ان كل مضاف مقولي حقيقة تعلقية لا كل حقيقة تعلقية اضافة مقولية اذ الموجبة الكلية لاتنعكس كنفسها ، فالمغالطة من باب ايهام الانعكاس أو من باب عدم الفرق بين الوجود والماهية ، فلابد أن يفرق بين ما اعتبرت الاضافة في وجوده وبين ما اعتبرت في ماهيته ، ففي الاعراض اعتبرت النسبة في وجودها لا في ماهيتها سوى مقولة الاضافة بل في ماهية الكيف اعتبر سلب النسبة كما يقال : الكيف هيأة قارة لاتقتضي قسمة ولا نسبة ـ س ره .

(٢) والحق هو المنع عن ذلك اذ الاضافة وان كانت أضعف المقولات الا أنها مع ذلك ماهية غير جائز التحقق والانتزاع عن صريح الوجود ، وأما النسبة الوجودية أعني الوجود الرابط فليس حكمه بالنسبة الى طرفه هو العروض بل القيام الوجودي فالحق ان هذه الاضافات جعلية تحليلية - بأخذ العقل النسبة بين المنتسبين ثم اعتبارها مع كل من الطرفين وأخذ اسامه فتعرض حينئذ الاضافه لتكرر النسبة فلاتغفل ـ ط مده .

الخارجي ، والإضافة إنما تعرض لماهية (١) الجزئين من الزمان بحسب وجودها في تصور العقل ، والزمان في نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يأبى عن الاستقرار والاجتماع إذ للعقل أن يتصور المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان وحكم عليهما عند الالتفات إلى حالهما الخارجي بالتقدم والتأخر ، وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلمية مجتمعان في الحصول ، فان لاختلاف النشآت وتبدل أنحاء الوجودات أحكاماً عجيبة وآثاراً غريبة فلا بعد في أن يكون ماهية واحدة كالحركة والزمان في نحو من الوجود تدير يجية الحصول حدوثاً وبقاءاً كالخارج ، وفي نحو آخر تدريجية الحدوث ودفعية البقاء كما في الخيال ، وفي طور آخر دفعية الحدوث والبقاء جميعاً كما في عالم العقل . ولنا (٢) مسلك (٣) آخر

(١) والوجه فيه ان الاضافة من المعقولات الثانية والمعقول الثاني هو الذي يتحد بالمعقول الاول في الخارج ويتبعه في الوجود العيني كاللازم الغير المتأخر في الوجود لكنه يصير عارضاً له في ضرب من التحليل العقلي كما هو شأن عوارض الماهيات — ن ره .

(٢) وهو ان اجزاء الزمان لاتصالها تقدمها و تأخرها عين معيتها والمعية في الحقيقة السيالة بهذا النحو كما ان البقاء في هذه الحقيقة عين عدم البقاء ، والفعلية في الهيولى عين القوة ، والوحدة في الكم عين الكثرة فحصل هاهنا ثلاثة أجوبة أخذها هذا المسلك الذي ذكرناه ، واثنان في كلامه أحدهما أن نسبة التقدم والتأخر في الزمان نسبة وجودية كما ان علية الحق اضافة اشراقية لا مقولية ، وليس كل تقدم من مقولة الاضافة كالتقدم السرمدي للحق تعالى و لا كل تأخر كذلك كالتأخر السرمدي للوجود المنبسط على الاشياء ، والاخر ماذكره الشيخ كما نقله عنه في موضع آخر وهو ان الاضافة لما كانت أمراً اعتبارياً لا يحاذيها شيء في الخارج فالتقدم والتأخر انما هما في الذهن ، و الجزآن فيه مجتمعان معاً فما هما في الخارج ليسا مضافين و ما هما مضافان ليسا في الخارج بل في الذهن ـ س ره .

(٣) وهو المسلك الخاص الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه محصله ان الزمان هوية اتصالية غير قارة لا ينفصل جزء منها بالفعل عن الاجزاء الاخر في الوجود الاتصالي الغير القارى أصلا فيكون كلها موجودة بوجود وحداني اتصالي غير قار فمن هنا يتحقق المعية والاتحاد في الوجود بين المتقدم والمتأخر من أجزاء الزمان مع تقدم المتقدم وتأخر المتاخر ، والمعية انما هو بنفس التقدم والتأخر و هذا هو ضرب من الجمع بين المتقابلات مع بقاء المقابلة لحالها فافهم ـ ن ره .

في دفع هذا الإشكال في أجزاء الزمان سيجيء في موضعه إنشاء الله العليم .

تنبيه : إياك أن تزل قدم عقلك في هذا المقام وتقول : إذاكانت وجودات الممكنات كلها تعلقيةغير مستقلة في ذاتها فيلزم اتصاف الباري جل ذكره بسماة الحدوث وقبوله للتغيرات . وبالجملة كونه محلا للممكنات بل الحادثات فتبصّر وتذكّر مالوّحناه من قبل وهو أنّ وجود الأعراض والصّور الحالة في الموضوعات والموادهومن أقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره الّذي هو الموصوف ، فلابد أن يكون لها إذا اُخذت على هذا الوجه وجود في أنفسها مغاير لوجودمايحلّهي فيها ، وهاهنا نقول : ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها[1] ليس إلاّ تطورات الحق بأطواره وتشئوناته بشئونه الذاتية .

وأيضاً كل مايطلق عليه اسم الصفةسواءكان من باب العرض أو الصّورة فلابد أن يكون له مدخلية في كمال الموصوف إما بحسب قوام وجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الأول للشيء والصورة المنوعة له ، أو بحسب فضيلة ذاته وكمال شخصيته وهي الكمال الثاني والعرض اللاحق الّذي به يحصل الزيادة والنفل على فريضة أصل التقوم وأول التمام ، فكل مايتصف بصفةفانمايتصف بها لتطرق نقصان وخلل وقصور قبل هذه الصّفة إما بحسب الفطرة الأولى وأصل فريضة التجوهر ، وإما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده ، والموجود الحق جل اسمه مقدس عن هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص ، لأنه بحسب ذاته تام وفوق التمام ، وبحسب صفاته الذاتية فاضل وفوق الفضيلة لأنه غير متناهي القوة والشدة لايمكن فرض كمال فوق كماله الّذي بحسب أصل ذاته ، ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته الّتي هي في مرتبة قوامه الأولي وماسواه رشحات فيضه ولمعات نوره الحاصلة بعد تمامه وكماله في ذاته الممجّدة

---

(١) أي لها وجود رابطلارابطي كماسبق -سره .

وصفاته المقدسة ، فلا يكون مايتبعث عنه بعد تمامه صورة لذاته ولا مايترشح منه بعد مجده وعلوه الغير المتناهي صفة وفضيلة لحقيقة صفاته تعالى عن ذلك علواً كبيراً فثبت إنّ علوه وعظمته بذاته لابغيره وكلّ حلية أو صورة فانما يكمل به شيء وينفعل منه محل قابل ولابد له من مكمل غير ذاته ، ولا يتصور مثل هذه المعاني في الواجب بالذات إذ لامكمل له ولاقاهر عليه بل هو القاهر على جميع الأشياء وله السلطنة العظمى والقهر الأتم ، ومن الّذي يسلط عليه بالإفاضة والتكميل ، ويصور ذاته بما يخرج به عن القوة والتعطيل فيكون اله العالم ذا قوة هيولانية قابلة للتغير والتبديل.

وأيضاً لوكان له كمال ممكن اللحقوق بعتري ذاته عن ذلك الكمال المفروض وتخلّيه عنه مع إمكانه الذاتي إما لأجل وجود عائق أولعدم مقتض إذ كل عدم ثابت لأمر ممكن فهو لأحد هذين الأمرين وشيء منهما لايتصور في حقه ، أما وجود العائق فلأنّ العائق للشيء عن كماله يجب أن يكون مضاداً له معاقباً في موضعه ، والواجب لاضد له ولا موضوع له ، وأما وجود المقتضي له فالمقتضي إما ذاته وإما غيره فالأول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها ، والثاني إما ممكن الوجود أو واجبه أو ممتنعه والكلّ مستحيل .

أما الأول (١) فلأنّ كل ممكن مرتبته بعد مرتبة الواجب ، والنقصان إذا كان في مرتبة الذات كماهو المفروض كان الكمال الّذي يتصور بإزائه في تلك المرتبة وما هو السّبب له يجب أن يكون متقدماً عليه ، فيجب أن يكون مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بيّن الفساد .

وأما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات .

---

(١) وأيضاً يلزم الدور لان الممكن محتاج الى كمال الواجب تعالى من حياته وعلمه وقدرته ونحوها فلو انعكس لدار. وأيضاً الدليل وان كان عاماً لكن فيما نحن فيه حيث فرض الممكنات أعراضاً وصفاتاً له فالكلام في الممكن المقتضي كالكلام في الممكن المقتضى ـ منه ـ .

وأما الثالث فلأنّ الممتنع بالذات لايمكن أن يستند إليه الممكن بالذات باعتبار جانب الوجود ، فإنّ معطي الكمال لايقصر عنه بل يزيد عليه في الجهة الّتي يحصل منه في غيره ، والممتنع لاحظّ له من أصل الثبوت فضلا عن كماله ، وقد علمت أن لاخبر عنه إلّا بحسب مفهوم اللفظ لاغير .

وبهذا يندفع ماأورده بعض أجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الّذي أقامه صاحب حكمة الإشراق على قاعدة إمكان الأشرف المستفاد أصله من معلم الفلاسفة أرسطاطاليس كما يظهر بالمراجعة إلى كلام المبرهن وإيراد المورد عليه إذ مبناه (١) إنّ الشيء الممكن الوجود ربما لم يوجد لامتناع علّته امتناعاً ذاتياً فلا يلزم أن يكون ماهو الأشرف من الممكنات الإبداعية على تجويز إمكان وجوده واقعاً في الخارج ، إذ ربما لم يقع مع كونه ممكناً لامتناع جهة في الواجب بالذات أشرف مما هو عليه يكون سبباً لذلك الممكن الأشرف هذا . فإذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال ، وعلوّ المرام عما يطير إليه طائر العقول بأجنحة الأفكار والأفهام علمت أنّ نسبة الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ، ولا نسبة حلول الأعراض للموضوعات، فما ورد في ألسنة أرباب الذوق والشهود ، وقرع (٢) سمعك من كلمات أصحاب العرفان والكشف إنّ العالم

(١) اي مبنى الايراد وتقرير البرهان سيجيء في الالهيات ولما كان المقامان متقاربين في مسلك الدفع اذ في مقام الاستدلال على نفي كمال ممكن اللحوق يقال عدم ذلك الكمال لكون وقوعه موقوفاً على وقوع ممتنع بالذات لكن الممتنع بالذات لايقع فذلك الكمال لايقع وفي مقام الايراد على برهان قاعدة امكان الاشرف قال المورد و هو المحقق الدواني ان الممكن الاشرف لايقع لكون وقوعه موقوفا على ممتنع بالذات وهو وجود جهة أشرف مما عليه الواجب بالذات لكنها ممتنعة فلم يقع الممكن الاشرف مع انه باق على امكانه والدفع في كل المقامين ان الممكن بالذات لايمكن أن يستند الى الممتنع بالذات كيف والممكن مالايلزم من فرض وقوعه محال ، ولكن تمسك المحقق الدواني بامكان عدم العقل الاول وامتناع علته وتفصي الكلام فيه مستوفى س سره .

(٢) فمنها قول الشيخ العطار النيشابوري .

أوصاف لجماله أو نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرناه بلفظ التطور و نظائره لعوز العبارة عن أداءِ حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير و الانفعال ، وإلاّ فشأنهم أرفع من أن لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص في الاتصاف بصفة حالّة في ذاته أو نعت يعرض لوجوده ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقية ذاته المتأصلة ، كيف وهم يفنون الاثنينية في حقيقة الوجود ، ويقولون ليس في دار الوجود إلاّ الواحد القهار ، والحلول مما ينادي بالاثنينية ، فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة الّتي للذات الأحدية بالقياس إلى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجه للأفهام المبعّدة من وجه للأوهام ، وأشبه التمثيلات (١) في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته إلى مراتب الكثرة كما مر الإشعار به في فصل الوحدة والكثرة فإنّ الواحد (٢) أوجد

☆ جمله يكذاتست أما متصف   جمله يكمعنى وصورت مختلف

ومنها قول الشيخ الشبستري :

من وتو عارض ذات وجوديم   مشبكهاى مشكوة وجوديم

وهذا الاتصاف بوجه كالاتصاف بالصفات السلبية والاضافية أو شيئية الماهية الاعتبارية فليست كالعرضي بمعنى المحمول بالضميمة بل كالعرضي بمعنى الخارج المحمول كالامكان والشيئية ـ س ره .

(١) أي بعد المثل الاعلى الذي هو الانسان الكامل المكمل الختمي ، فانه الاسم الاعظم والكلمة الاتم ، وحقيقة آدم المخلوق على صورة الله الاجل الاكرم ، فبعد المثل الاعلى له الامثال العليا كالشعلة الجوالة الراسمة للدائرة ، والحركة التوسطية الراسمة للقطعية ، والان السيال الراسم للزمان ، والعاكس المنشأ للعكوس ، والبحر المثير للموج والحباب والبخار والسحاب والشمس المظهرة للاشعة والاظلة والامثلة القرآنية من المصباح الذي في الزجاجة التي في المشكوة ، والماء السائل في الاودية بقدرها ، وغيرها بل وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد ـ س ره .

(٢) وذلك لان كل مركب تركيبه من حقيقة وحقيقة متخالفتين كالجسم من الهيولى والصورة ، والانسان من النفس والبدن ، والبياض من اللون والمفرق لنور البصر وغير ذلك ، وكذا المركبات الصناعية والاعتبارية كالبيت والسرير والطين والعسكر ، وأما الاثنان والثلاثة والاربعة الى غير النهاية فحقائقها المتباينة الماهيات المتخالفة الاحكام والاثار أجزاؤها التي تقوم مقام الاجزاء الخارجية في الموارد الاخرى ليست الا الواحد والواحد ، وتكرار الشيء ليس☆

بتكرره العدد إذ لولم يتكرر الواحد لم يمكن حصول العدد ، وليس في العدد إلاّ حقيقة الواحد لابشرط شيء ، لست أقول بشرط لاشيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود المأخوذ لابشرط أي طبيعة الوجود الّذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه لاباعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت من قبل وبين الوجود المأخوذ بشرط لاشيء وهو المرتبة الأحدية عندالعرفاء ،وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة ، والأول هو حقيقة الحق [١] عند العرفاء لإطلاقه المعري عن التقييد و لو بالتنزيه عن الماهيات الموجب لنوع من الشرط[٢] فافهم [٣] ثم يفصل العدد مراتب الواحد مثل الإثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى لانهاية ، وليست هذه المراتب أوصافاً زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس إلى الجنس الّذي ينقسم معناه إليها ويتقوم وجوده بها ، فإن* كل مرتبة من مراتب العدد وإن خالفت الأخرى في النوعية

* الاظهر ه لاحقيقة اخرى مخالفة ،ولاشيء من الحقائق كذلك فليس الجسم الهيولى والهيولى الصورة الجسمية والصورة الجسمية ونحو ذلك في غيرها ، وأما الاثنان فليس الاالواحد والواحد والثلاثة ليست الاالواحد والواحد والواحد ،وهكذا في البواقي فليست الاالواحد مع تباينها .
ان قلت :الاثنان وحدتان اثنتان ،والثلاثة وحدات ثلاث .

قلت :الثنتان والثلاث نفس الاثنين والثلاثة اللذين ننظر في حقيقتهما مع ان كلامنا في الواحد لابشرط وان جميع الانواع من العدد منازله وانها هو،ثم كما انه بتكراره يوجد الاعداد الغير المتناهية كذلك بمادبته لها يغني كل واحد منهما فهو المبدئ المفني للكل -س ره .

(١) أي نفس المطلق والطبيعة التي لايعتبر معه الاطلاق اذ انبساطه وشموله فعل الحق لاحقيقة الحق -ن ره .

(٢) إشارة الى امكان الجمع بين المسلكين بان المراد سلب السلب أي سلب الحدود والنقائص الامكانية لاسلب الشيء بماهو حقيقة وجودية كما في طريقة من يقول بتباين الوجودات فافهم -س ره .

(٣) اشارة الى سر الضرورة الازلية فانها كون الشيء موجوداً بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن جميع الجهات والحيثيات الخارجة المغايرة لذاته مغايرة خارجية أواعتبارية ،تقييدية كانت تلك الحيثيات أو تعليلية وحقيقية كانت أواعتبارية واعتبار بشرط لامناف لما اظهرناه اذ الشرط واسطة فافهم -ن ره .

لكن كل منها نوع بسيط على ماهو التحقيق، ولهذا قيل في العدد إنّ صورته عين مادته، وفصله عين جنسه، إذ التعين والإمتياز في أنواعه بصرف حقيقة مابه الاشتراك والاتفاق فيها؛ فحقيقة الواحد، من غير لحوق معنى فصلي أو عرضي صنفي أو شخصي لها في ذاتها شئونات متنوعة وأطوار متفاوتة، ثم ينبعث [١] من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية وأوصاف عقلية ينتزعها العقل، كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معاني ذاتية وأوصافاً عقلية هي المسماة بالماهيات عند قوم، وبالأعيان الثابتة عند قوم، وهي الّتي قدمر مراراً إنها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات إلّا بنوع من الإعتبار الذهني فايجاد الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود، واتصافها بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصّمم والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات، واتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهيّة والصفات الربانية، فالإرتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد [٢] نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة الّتي هي الصفات للحق، والغرض إنّ القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الّذي غفل عنه أكثر الفضلاء.

اشارة الى بعض مصطلحات اهل الله في المراتب الكلية: حقيقة الوجود إذ اُخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الأحدية المستهلكة فيها

(١) نظير هذا انما هو حال الهيولي الاولى لكونها نوعاً مفرداً أي بسيطاً في المعنى والفرق بين الجنس والفصل في حقها انما هو بالتمل وضرب من الاعتبار فافهم -منه-.

(٢) ومن هذا تعلم أن الكسور التسعة من مقولة الاضافة وليست من مقولة الكيف اذ ليس هاهنا قارات في محالها متقررات في موضوعاتها -منه-.

جميع الأسماء والصفات، و يسمى أيضاً جمع الجمع و حقيقة الحقائق [١] والعماء

وإذا أُخذت بشرط شيء فإما [٢] أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كلّيها

وجزئيها المسماة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدية

ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان والحقائق

إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية، وإذا أُخذت

لابشرط شيء ولا بشرط لاشيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات.

اشارة الى حال الوجوب والامكان

اعلم [٣] أنّ هذا الانقسام إنما هو من حيث الامتياز بين الوجود والماهية والتغاير بين

---

(١) هذا على طريقة بعض العرفاء قال العارف الكامل الشيخ عبدالرزاق كاشي قدس سره العماء الحضرة الاحدية عندنا لانه لايعرفها احد غيره فهو في حجاب الجلال، وقيل: هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ الاسماء والصفات لان العماء هو الغيم الرقيق والغيم هو الحائل بين السماء والارض، وهذه الحضرة هي الحائلة بين سماء الاحدية وبين أرض الكثرة الخلقية، ولا يساعده الحديث النبوي لانه سئل عليه السلام أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق فقال: كان في عماء وهذه الحضرة يتعين بالتعين الاول لانها محل الكثرة وظهور الحقائق والنسب الاسمائية وكل ما تعين فهو مخلوق انتهى كلامه قدس سره.

اقول: لا نسلم ان كل تعين فهو مخلوق فان هذا التعين هو التعين الصفاتي لا الافعالي، وظهور الاعيان الثابتة اللازمة للاسماء والصفات ظهور علمي وصور علم الله التفصيلي بل التعين الافعالي الابداعي لا يسمى عالم الخلق في اصطلاح وانما يسمى عالم الامر ولاسيما على تحقيقات المصنف قدس سره ان العقول من صقع الربوبية باقية ببقاء الله لا بابقائه، وأيضاً السؤال عن كينونة الرب ومرتبة الربوبية هي المرتبة الواحدية كما صرح به المصنف قدس سره - سره.

(٢) كلمة اما هنا لاثانية لها ولعلها سقطت من نسخة الاصل، وعسى ان ثانيتها واما ان تؤخذ مع صفة واحدة فهي اسم خاص كالعليم والقدير، كما انها اذا اخذت مع جميع الصفات كانت اسم الجلالة أعني الله، واذا اخذت مع تعين خاص امكاني كالعقلية أو النفسية أو الفلكية أو الانسانية كانت حقيقة امكانية خاصة، واذا اخذت مع جميع التعينات كانت انساناً كبيراً - سره.

(٣) ونعم ما قال العارف الجامي:

بود أعيان جهان بی چند و چون	ز امتیاز علمی و عینی مصون
نی بلوح علمشان نقش ثبوت	نی ز فیض خوان هستی خورده قوت ٭

جهة الربوبية والعبودية ، وأما من حيث سنخ الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب بالغير حتى يتصف الموصوف به بالإمكان بحسب الذات اذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات ، وقد أحاطه الإمكان الناشي من امتياز تعين من تعينات الوجود عن نفس حقيقته. وبالجملة منشأ عروض الإمكان هو نحو من أنحاء الملاحظة العلمية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية كما قد سبق بيانه .

اشارة الى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة : اعلم أنك إذا أمعنت النظر في حقائق الأشياء وجدت بعضها متبوعة مكشفة بالعوارض وبعضها تابعة ، والمتبوعة هي الجواهر ، والتابعة هي الأعراض ، و يجمعهما الوجود إذ هو المتجلي بصورة كل منهما ، والجواهر كلها متحدة في عين الجوهر و مفهومه و في حقيقته و روحه التي هي مثال (١) عقلي هو مبدء للعقليات التي هي أمثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من رأى أفلاطون في المثل النورية ، وكل عقل إنما يقع ظل منه في هذا العالم الهيولاني كما تقرر وكلما هو أبعد من هذا العالم لكونه في أعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم أخفى جوهراً وأنقص ذاتاً من غيره ، فظل العقل الذي هو رب الجوهر المادي بما هو

ناگهان در جنبش آمد بحر جود　　جمله را در خود زخود بيخود نمود
واجب وممكن زهم ممتاز شد　　رسم آئين دوئى آغاز شد

-س ره .

(١) المراد به العقل الكلي المشتمل على كل العقول التي في الطبقتين الطولية والعرضية فجواهر العالم هو هو، ومايقال: ان الجوهر ثابت يمكن أن يراد الجوهر بمعني المتبوع بل جوهر العالم بمعني المتبوع عندهم وجه الله الباقي الثابت مع دثور كل شيء وسيلان طبائع الخلق ،وهو الوجود المنبسط كماسيصرح بان هذه الحقيقة الجوهرية يسمى عندهم بالنفس الرحماني،والنفس الرحماني وان كان من أسماء الوجود المطلق المنبسط الا أن هذا الجوهر الذى هو عقل العقول لما كان حاملاله بشراشره وهو أول منازله الذى هو ام القرى وام الاقلام،ولم يتشتت ولم يتفرق بعد،ولم يزل في سماء وحدته اطلق عليه النفس الرحماني،ولم يعباء بماهية الاعتبارية التي هي أول مقاطع النفس ولاسيما على التحقيق أن لاماهية للعقل-س ره .

جوهر مادى إنما هو نفس المادة المأخوذة عنها المعنى الجنسي الّذي يكون في الذهن جنس الجواهر ، وكل واحدة من هذه المراتب الثلاث في الجوهرية أي الذهني والعقلي والمادي هي مظهر الذات الالهية من حيث (١) قيوميتها ، كما أنّ الأعراض بحسب مراتبها في العوالم هي مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة ، ألا ترى كما أنّ الذات الإلهية لاتزال محتجبة بالذات فكذلك جنس الجواهر لايزال مكتنفاً بالعوارض من الفصول وغيرها . وكما أنّ الذات مع اعتبار صفة من صفاتها إسم من الأسماء كلية كانت أو جزئية كذلك الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية في الذهن ، أو مبدء من مبادئها الخارجية من الصور المنوّعة في الخارج إليه يصير جوهراً خاصّاً يكون على رأيهم مظهراً لإسم خاص من الأسماء الكلية بل عينه بوجه عندهم ، وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب زمان مّا أو مكان مّا يصير جوهراً جزئياً كالشخص وكما (٢) إنه من

(١) فان القيوم صيغة مبالغة القائم بالذات وكيف لايكون تعالى في اقصى مراتب القيام بالذات وهو تعالى ليس قائماً بالماهية ؟ فكيف بالمتعلق وكيف بالمادة والموضوع، وظهور قيوميته في عالم المفاهيم في مفهوم الجوهر الذى هو جوهر بالحمل الاولى وفي عالم الاعيان الموجودة في مادة المواد وقابل القوابل الذى هو منبع القوى والاستعدادات وكذا في عقل الكل وهو صورة الصور وفاعل الفواعل بقدرة الحق بل فاعل هو نفس قدرته الفاعلية ومشيته الفعلية الذى هو منبع الفعليات والله بكل شئ محيط - س ره .

(٢) اعلم أن الاسماء المركبة كالحي القيوم وكالعلي العظيم ونحوها في الاسماء اللفظية حيث قيل : ان للمجموع حيثية ارتباط وتوحيد يترتب عليه من التأثير مالايترتب على كل واحد من المنفردين .

ان قلت : ما المراد من الجهة الوحدانية والحيثية التوحدية في الاسماء المركبة والوحدة الاجتماعية تمكن في أى اسم مع الاخر .

قلت : المراد أن يكون الموجود مظهر اسمين تكويناً أو تكليفاً بان يتعلق ويتخلق ويتحقق بهما ، اما التكوين فكالسميع البصير في الحيوان ، وكالدائم الرافع في الفلك ، واما التكليف فكالحكيم الكريم فيمن يتحقق بهما بان يحصل الحكمة والكرامة واذا كان له كرامة ولم يكن له حكمة واطلق عليه عبد الكريم الحكيم مثلا لم يكن للاسمين جهة وحدة ، ولذا من غلب عليه حكم اسم من الاسماء الحسنى يسمى عبد ذلك الاسم عندهم وان لم يسم به تسمية ظاهرية فعبد الهادى ☆

اجتماع الأسماء الكلية على نحو لهجهة وحدانية يتولد أسماء آخر مركبة المعاني مع حيثية إرتباط ووحدة طبيعية فكذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيأة وحدانية يتولد جواهر آخر مركبة منها تركيباً طبيعياً له صورة طبيعية . وكما إنّ الأسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما إنّ (١) الأمهات من الأسماء منحصرة كذلك أجناس الجواهر وأنواعها منحصرة . وكما إنّ الفروع من الأسماء الإضافية غير متناهية كذلك الأشخاص المادية أيضاً غير متناهية ، ويسمى هذه الحقيقة الجوهرية الإمكانية في إصطلاح أهل الله بالنفس الرحماني والمادة الكلية و ما تعين منها ، و صار موجوداً من الموجودات بالكلمات الإلهية ، ولما كانت التجليات الألهية وشئوناتها المظهرة للصفات متكثرة بحكم كل يوم هو في شأن صارت الأعراض متكثرة غير متناهية وإن كانت الأمهات منها متناهية ، وهذا التحقيق ينبهك على أنّ الصفات من حيث مفهوماتها و تعيناتها في عالم الأسماء أي باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقائق متمايزة بعضها عن بعض ، وإن كانت بسيطة الذات وحدانية الوجود ، وللجميع أيضاً اشتراك في مطلق كونها أسماء غير المسمى بحسب المفهوم ، كما أنّ مظاهرها حقائق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها في الموجودية تابعة لوجود الجوهر ، ومشتركة في معنى العرضية

☆ من يقوم بهداية الخلق وعبد الجواد من يجود عليهم وهكذا ، وقد بينا سابقاً ان الاشياء في مقام و بنظر سالك مظاهر الاسماء ، وفي مقام آخر وبنظر سالك آخر نفس الاسماء الفعلية لان المظهر هو مظهر حقه الانقهار والاستهلاك في الظاهر فيه بل في مقام و بنظر أشمخ كمال الاخلاص نفي الصفات ـ س ره .

(١) امهات الاسماء ماهي مصرح بها في بعض كتب أهل المعرفة بل في بعض كتب أهل الكلام من الحي العليم المريد القدير المتكلم السميع البصير وهي أئمة الاسماء ، ولفظ الجلالة وهو الله امام الائمة في الاسماء والاسماء الكلية كما ذكروا الفروع منها الجزئية الغير المتناهية كالمتفرعات من العليم بحسب المعلومات والمتفرعات من القدير بقدر المقدورات سواءاً وضع لها ألفاظ عليحدة كالمبدع والمخترع والمنشيء والمكون ونحوها أم لا ، والمراد بالإضافة في كلامه أعم من الاضافة المحضة ومن ذوات الاضافة ـ س ره .

الزائدة وجوداتها على وجوه الجوهر لأنّ كل ما في الوجود دليل وآية على ما في الغيب.

تثبيت واحكام : إياك وأن تظن بفطانتك البتراء أنّ مقاصد هؤلاءِ القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك، وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية، والمقدمات الحقة الحكمية ناش عن قصور الناظرين، وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين، وإلاّ فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياءِ الّتي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب، وقد تقرر عندهم إنّ علم اليقيني بذوات الأسباب لايحصل إلاّ من جهة العلم بأسبابها، فإذا كان هذا هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى البرهان مخالفاً لموجب المشاهدة ؟ وما وقع في كلام بعض منهم إن تكذّبهم بالبرهان فقد كذّبوك بالمشاهدة معناه إن تكذّبهم بما سميت برهاناً وإلاّ فالبرهان الحقيقي لايخالف الشهود الكشفي، فهذه المباحث السابقة وإن كان فيها ما يخالف ظاهر الحكمة النظرية لكنها في الحقيقة روحها الظاهرة من أنوار النبوة ومشكاة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها، ولذلك لانتحاشى عن إظهارها وإن كان المتفلسفون ومقلدوهم يأبون عن أمثالها، وإن أردت الإطلاع على حقيقة ما ذكرناه، وتشوقت أن يبين لك مطابقة دعاويهم مع مقتضي البراهين فاستمع لبيان التوافق في نبذ مما يتوهم إنها يخالف مقتضي البرهان، لتقيس عليه غيره ولا يسيء ظنك بأرباب الحقائق.

واعلم أنّ (١) الاسم عندهم عبارة عن الذات الإلهية مع اعتبار صفة من الصفات أو تجلّ من التجليات، والأسماءِ الملفوظة أسماء الأسماء، وكون الصفات عند الحكماءِ عين ذاته تعالى لاينافي كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق

(١) فاذا علمت اصطلاحهم في الاسم فلاتستغرب قولهم ان العالم مظاهر الاسماء أو الاسماء أرباب الانواع وان الاسم عين المسمى بوجه وغير المسمى بوجه - ره.

فإنّ معنى عينية الصفات عند محققي الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى أو اعتبار كيفية أو حالة غيرها مصداقاً لحمل مفهومات تلك الصفات، لا بأن يكون في اتصافه بشيء منها مفتقراً إلى عروض هيأة وجودية كما في حمل الأبيض على الجسم؟ ولا إلى معنى سلبي كحمل الأعمى على الانسان، أو معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء؟ أو اعتبار تحقق الذات بصدورها عن الجاعل كما في حمل الذاتيات على الموضوع، أو تعلق بالجاعل كما في حمل الوجود على ماهيات الممكنات، وهؤلاء العرفاء أيضاً قائلون بعينية صفاته لذاته بهذا المعنى، لكن لا ريب لأحد أنّ مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجودة في العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى، لا أقول بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل النزاع لأحد فيه. ومن هاهنا يعلم أنّ كون الإسم عين المسمى أو غيره يرجع إلى هذين الاعتبارين أي اعتبار الهوية والوجود، واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك إنه لا يلزم من كون الأسماء الإلهية بحسب المعنى غير ذاته المقدسة إمكان تلك الأسماء أو تعدد الواجب أو الجهة الإمكانية فيه أو التركيب في ذاته من جهتي القبول والفعل تعالى ذاته عن علو شيء من هذه المعاني علواً كبيراً، وذلك لما علمت مراراً أنّ الجعل والافاضة إنما يجريان بالذات والاصالة في نحو من أنحاء الوجودات لا في المفهومات الكلية كالأسماء والأعيان، وكذا اللا مجعولية واللا مفاضية إنما يتحققان في حقيقة الوجود لا في المعاني الكلية، فهي كما أنها في المجعولية تابعة للوجود أي بالعرض فكذا في اللا مجعولية، فأسماء الله تعالى غير مجعولة ولا لا مجعولة. فلا يلزم من تعددها على هذا النحو العقلي لا الإمكان، ولا التعدد في الوجود، ولا في الوجوب، ولا التركيب، ولا الإنفعال في الذات، ولا الكثرة في جهات التأثير ليبطل قاعدتهم في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول إذ سبب تعدد الايجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير، وإذ ليس فليس وإن تعددت معاني

الصفات التي مصداقها ذات أحدية بسيطة صرفة بحسب نفس الأمر ، فقد تحقق بنور البرهان والعيان إنّ الذات الإلهية مشتركة بين الأسماء الحسنى كلّها ، والتكثر فيها حسب تكثر الصفات ، وذلك التكثر باعتبار مراتبه (١) الغيبية التي هي مفاتيح الغيب ، وهي معان معقولة في غيب الوجود الحق تعالى لأنها مع كثرتها العقلية مندمجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة ، لأنّ الذات الأحدية والهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية مع بساطتها يتصف عند العقل بصفاتها المتكثرة الكمالية والنسبية يتعين (يتفنن خ ل) (٢) بها شئون الحق وتجلياته وقد مر مراراً إنها ليست بموجودات عينية ولا يدخل في الوجود الأحدى أصلا فهي ثابتة في العقل معدومة في العين، ولها الأحكام والآثار بوجه عرضي ، لأنا قد ذكرنا إنّ الأثر في الحقيقة لا يكون إلّا للوجود لكن كثرتها العقلية تؤدي إلى كثرة آثار الوجود في الخارج كثرة ترجع إلى وحدة حقيقية في الكل ، والتكثر بوجه يرجع

(١) فاسماؤه الذاتية هي الغيوب وذاته التى هو الكنز المخفى غيب الغيوب، فهذا معنى قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب أى عند الهوية الصرفة بان يكون الهاء اسماً لاضميراً فانه لاتفاوت فيه فقد يرسم دائرة واحدة لان الدائرة لانهاية لها اذ الانتهاء انما يكون بالمخالف بالنوع للشيء ومركزها نسبة الى جميع اطراف محيطها على السواء ، وقد يرسم بدائرتين للاشارة الى صفتي الجمال والجلال والواو يتولد من الاشباع لان المحكى عنه بالهاء له شدة الوجود فى الغاية ، وله الاحاطة والسعة والهاء حلقية والواو شفوية ففى التركيب منهما اشارة الى احاطة النفس الرحمانى بالبواطن والظواهر ويمكن ان يكون المراد بمفاتح الغيب اسماؤه الفعلية التى هى من صقع الربوبية من العقول التى فى سلسلة البادئات والتى فى سلسلة العائدات وانما لايعلمها الاهو على التقديرين لان السنخية بين المدرك والمدرك معتبرة ، فلايعلم ما من صقعه الامامن صقعه وكل ماهو من صقعه موجود بوجوده وباق ببقائه أو المراد لايعلم كنهها وباطن ذاتها الاهو -س ره- .

(٢) بالعين التعين أو بالفاء من التفنن والشؤون هى الاعيان الثابتة فعقب الكلام فى الاسماء بالكلام فى لوازمها والمراد ان كل اسم يلزمه عين ثابت فالعين الثابت الانسانى لازم الاسم الاعظم الجامع وهو الله وعين الملك لازم اسمه السبوح القدوس وعين الحيوان لازم اسمه السميع البصير وقس عليه ، وهذه اللوازم من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود بل صور علمية موجودة بوجود الملزومات وهو وجود الذات -س ره- .

إلى التكثر في العلم الذاتي لأنّ علمه لذاته أوجب العلم بكمالات ذاتية في مرتبة أحدية ، ثم الجود الإلهي وفيضه (١) الأقدس اقتضت ظهور الذات لكل منها على انفرادها (٢) متعيناً في حضرته(٣) العلمية ثم العينية على طبقاتها من العوالم فحصل له التكثر بهذا الوجه .

فصل (٢٧)

في اثبات التكثر في الحقائق الامكانية

إنّ أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا إنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية إنّ هويات (٤) الممكنات

---

(١) الفيض الاقدس ظهور الذات بكسوة الاسماء والصفات ولوازمها من الاعيان الثابتات وهو الرحمة الصفتية وهو في اصطلاح العرفاء غير الفيض المقدس لانه ظهوره في مجالي الماهيات الامكانية في مقام الفعل ولهذا يسمى الرحمة الفعلية ، فذلك هو التجلي الصفاتي وهذا هو التجلي الافعالي - س ره .

(٢) أي ماهية لا وجوداً لان الاسماء ولوازمها كلها موجودة بوجود واحد هو وجود المسمى عز اسمه ، ولهذا كانوا مقرين بالمعبود في كل البرزات والذرات ولم ينقضوا العهود مثل ما في الدنيا التي هي محل الجهل والنسيان حيث وجدوا الوجودات المتشتات وأضافوها الى الماهيات ، والتوحيد اسقاط الاضافات ، واما الانفراد ماهية فلان تلك الحضرة العلمية نشأة العلم التفصيلي ومرتبة نفس الامر وما هو عليه الشيء - س ره .

(٣) والى هذا ناظر قول عبد الرحمن الجامي :

بود أعيان جهان بي چندو چون الخ .

وقول الامير حسيني الهروى :

خواستي آوري بيين از علم   تا هويدا شوى بغيب وشهود

الى غير ذلك من مقالاتهم - س ره .

(٤) المغالطة نشأت من خلط الماهية بالهوية واشتباه الماهية من حيث هي بالحقيقة ، ولم يعلموا أن الوجود عندهم أصل فكيف يكون الهوية والحقيقة عندهم اعتبارياً أم كيف يكون الجهة النورانية من كل شيء التي هي وجه الله وظهوره وقدرته ومشيته المبينة للفاعل لا للمفعول اعتبارياً ☆

أمور اعتبارية محضة ، وحقائقها أوهام وخيالات لاتحصّل لها إلّا بحسب الاعتبار حتى إنّ هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية ، والأشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الأول وسائر الملائكة المقربين ، وذوات الأنبياء والأولياء ، والأجرام العظيمة المتعددة المختلفة جهةً وقدراً وآثارها المتفننة . وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم الّتي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعاً وتشخصاً وهوية وعدداً والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضاً ، ثم إنّ لكل منها آثاراً مخصوصة وأحكاماً خاصة ، ولا نعني بالحقيقة إلّا مايكون مبدء أثر خارجي ، ولا نعني بالكثرة إلّا مايوجب تعدد الأحكام والآثار ، فكيف يكون الممكن لاشيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه ؟ وما يتراآى من ظواهر كلمات الصوفية إنّ الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناه مايفهم منه الجمهور ممن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم ، كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكّم باستقامة الأوزان أو اختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية .

---

* تعالى ذيل جلاله عن علوق غبار الاعتبار ، فمتى قال العرفاء الاخيار أولو الايدى والابصار : ان الملك والفلك والانسان والحيوان وغيرها من المخلوقات اعتبارية أرادوا شيئيات ماهياتها الغير المتأصلة عند أهل البرهان وعند أهل الذوق والوجدان وأهل الاعتبار ذهب أوهامهم الى ماهياتها الموجودة بما هي موجودة أو الى وجوداتها حاشاهم عن ذلك بل هذا نظر عامي منزه ساحة عز الفضلاء عن ذلك ، نظير ذلك ان فاضلا اذا قال : الانسان مثلا وجوده وعدمه على السواء أومسلوب ضرورتي الوجود والعدم أراد بشيئية ماهية الانسان ونحوها انها كذلك و ظن العامي الجاهل انه أراد الانسان الموجود في حال الوجود أو بشرط الوجود ، ولم يعلم أنه في حال الوجود وبشرطه محفوف بالضرورتين ، وليست النسبتان متساوتين ولاجائزتين اذ سلب الشيء عن نفسه محال ثبوت الشيء لنفسه واجب ، بل لوقيل : باصالة الماهية فالماهية المنتسبة الى حضرة الوجود أصيلة عند هذا القائل لا الماهية من حيث هي فانها اعتبارية عند الجميع ، وقول الشيخ الشبستري تعينها امور اعتباريست ينادى بما ذكرناه ـ س ره ـ .

فإنك إن كنت ممن له أهلية التفطن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطري يمكنك أن تتنبه مما أسلفناه من أنَّ كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين: جهة يكون بها موجوداً واجباً لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره، وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت وجهة أُخرى بها يتعين هويتها الوجودية، وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوة وضعفاً كمالاً ونقصاناً، فإنَّ ممكنية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي، والقوة الغير المتناهية، والقهر الأتم والجلال الأرفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لايشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية، و تعينات ذهنية هي المسمات بالماهيات والأعيان الثابتة، فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود، ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور، فإذن هاهنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة:

الأول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليل إلى تينك الجهتين، فهو بهذا الاعتبار (١) موجود ممكن، واقع في حد خاص من حدود الموجودات.

والثاني ملاحظة كونها موجوداً مطلقاً من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحدّ من الحدود، وهذا حقيقة (٢) الواجب عند الصوفية، يوجد مع الهوية الواجبية

---

(١) هذا ينافي مامر في الاشارة الى حال الوجوب والامكان من ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والماهية فالحق ان هنا ملاحظتين لاغير وان هذه الملاحظة أيضاً ترجع الى ملاحظة الوجود وانه علم اجمالي بالوجود وان لم يكن علماً بالعلم نعم ليس علماً تفصيلياً بحيثية الوجود والوحدة كما في الثانية الا ان حيثية الوجود مقدمة على جميع الحيثيات عيناً و علماً كما علم في بيان موضوعيته للعلم الالهي وان مبادئه من لواحقه -س ره.

(٢) ان قلت: هذا الكلام و كذا قوله: في مطلق الوجود بشرط الاطلاق يدل على أن الواجب:

و مع الهويات الإمكانية لعدم الامتياز بين موجود و موجود بهذا الاعتبار ولعدم تطارق الزوال والقصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الإطلاق وان اتصف بها مطلقاً لا بشرط الاطلاق ولا بشرط اللاإطلاق، ولكونه عين المرتبة الأحدية، وما حكم بوحدته مع انبساطه و سرايته في جميع الموجودات هو هذا المطلق المأخوذ لا بشرط شيء الّذي ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئياً حقيقياً له مراتب متفاوتة.

والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الّذي هو اعتباري محض، وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات وهو مما لاغبار عليه، لأنّ* عند التحليل لم يبق بعد إفراز سنخ الوجود من الممكن أمر متحقق في الواقع إلّا بمجرد الانتزاع الذهني، فالحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها أمر واحد هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لابجعل جاعل، ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية، فالمتعدد يصدق عليها إنها موجودات حقيقية لكن اعتبار موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقية وتعددها اعتباري، ولما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه على الأذهان، ويختلط عند العقول، ولذا طعنوا في كلام

* عندهم هو حقيقة الوجود بشرط شيء، وقد علم مما سبق واشتهر انه حقيقة الوجود لا بشرط فكيف التوفيق؟.

قلت: التوفيق ان هذه الحقيقة بشرط شيء عين الحقيقة لابشرط اذ المراد بهذا الإطلاق الارسال والسعة الوجودية لا ماهو المستعمل في المفاهيم، بل كما أشرنا سابقاً التوفيق بين الثلاثة حاصل اذ مرادهم حقيقة الوجود البحت البسيط المبسوط الابى عن العدم بذاته الطارد اياه عن غيره، فاذا قيل لابشرط اريد به عدم التحديد والتضييق، وكذا اذا قيل بشرط الاطلاق اريد نفس تلك الحقيقة وهذا الشرط كالحيثية الاطلاقية، حكاية عن عدم الشرط و تقييد لعدم التقييد، واذا قيل بشرط لا اريد تلك الحقيقة أيضاً وكلمة لا سلب السلب أى سلب المفاهيم والماهيات والاعدام من حيث هي كذلك عتبار اثنا شتى وحسنك واحد، واما ان المطلق قد يطلق على المنبسط كما سيجيء ان الوجود الحق هو الله المطلق فعله فسيجيء ان المطلق يطلق بالاشتراك عليهما —س ره.

هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ، ويبطل به علم الحكمة وخصوصاً فنّ المفارقات الّذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس ، والصور والأجرام ، وأنحاء وجوداتها المتخالفة الماهيات، ومأأشد (١) في السخافة قول من اعتذر من قبلهم إنّ أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل ؟ كما إنّ أحكام العقل باطلة عند طور العقل ، ولم يعلموا أنّ مقتضي البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة . نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها و علوها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار ، وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار ، لأنّ شيئاً من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم وقد صرح بعض المحققين منهم بأنّ العقل حاكم ، كيف والأمور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي ومع عدم عائق ومانع عرضي لاتكون باطلة قطعاً ، إذ لاباطل ولا معطل في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق دون المناعيات والتعليمات الحاصلة من تصرف المتخيلة وشيطنة الواهمة ، وجبلة العقل الّذي هو كلمة من كلمات الله تعالى الّتي لاتبديل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الاصلية .

قال الشيخ الفاضل الغزالي : اعلم أنه لايجوز في طور الولاية مايقضي العقل باستحالته ، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية مايقصر العقل عنه بمعنى أنه لايدرك بمجرد العقل ، ومن لم يفرّق بين مايحيله العقل وبين مالا يناله العقل فهو أخس

(١) اذحينئذ يلزم الهرج والمرج، ويرتفع الامان وينسد باب الايمان ، فان الحكم بان العالم صانعاً قديماً منزهاً عن نقائص الاكوان محيطاً بها ليس كمثله شيء وهو السميع البصير انه هو للعقل، فاذا جاز طور وراء طور العقل جاز بطلان هذا الحكم وأمثاله مما لا يحصى كيف وأعلى المدارك في الانسان من العقل والوهم والخيال والحس هو العقل . و[illegible] هو حامل المعارف فما الذي يحمل و ان اريد العقل الوهمي المشوب فكثير من المطالب النظرية وراء طور ... س ره .

من أن يخاطب فيتركه وجهله .

وقال عين القضاة الهمداني في الزبدة: اعلم أنّ العقل ميزان صحيح ، وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها ، وهو عادل لا يتصور منه جور ، فقد ظهر من كلام هذين الشيخين إنه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح ، فكيف حكم أمثال هؤلاء الأكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد رياضاتهم ومجاهداتهم بما يقضي الحاكم العادل أي العقل الصحيح باستحالته، فالحق إنّ من له قدم راسخ في التصوف والعرفان لا ينفي وجود الممكنات [١] رأساً .

ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة الحقيقية الغير المنافية للوحدة الحقيقية كلام صاحب الأحياء بعد ذكر المراتب الثلاثة في التوحيد حيث قال : والمرتبة الرابعة في التوحيد أن لا يرى في الوجود إلاّ واحداً ، وهو مشاهدة الصديقين ، ويسقيه الصّوفية الفناء في التوحيد لأنه من حيث لا يرى إلاّ واحداً لا يرى نفسه أيضاً ، بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه .

فإن قلت : كيف يتصور أن لا يشاهد إلاّ واحداً وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة .

فاعلم أنّ هذا غاية علوم المكاشفات وأنّ الموجود الحقيقي واحد ، وأنّ الكثرة فيه في حق [٢] من يفرق نظره ، والموحد لا يفرّق نظره رؤية السماء والأرض

---

(١) أي ولو بالعرض لو اريد ماهية الممكن أو ولو وجوداً رابطاً بلانفسية وان كانت كالرابطي ان اريد وجود الممكن فانه هذا لاينافي التوحيد اذ التحقق العرضي له صحة السلب أيضاً والتحقق الرابط هو محض الفقر ذاتاً وصفة وفعلاً الى حقيقة الحقائق ، والفقر اذا تم فهو الله -س ره .

(٢) وهو من ينظر الى الماهيات التي هي مثار غبار الكثرة لا الى الوجود الذى هو مركز الوحدة بل عينها ، وينظر الى الصور التى هي متفرقة ومنشتة لنظر المدارك لا الى المعنى الذى هو روحها ، وأصل محفوظها كالعاكس الذى هو أصل العكوس المختلفة صغراً أو كبراً وصفاءاً وكدراً المحفوظة بما هي ظهوراته وعنواناته وآلات لحاظه لا ملحوظات بذواتها -س ره .

وسائر الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد، وأسرار علوم المكاشفات لايسطر في كتاب. نعم ذكر مايكسر سورة استبعادك ممكن وهو إنّ الشيء قديكون كثيراً بنوع مشاهدةواعتبار ، ويكون بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار واحداً ، كما إنّ الإنسان كثير إذا نظر إلى روحه و جسده وسائر أعضائه ، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أُخرى واحد إذ تقول إنه إنسان واحد ، فهو بالإضافة إلى الانسانية واحد ، وكم من شخص يشاهد إنساناً ولا يخطر بباله كثرة أجزائه وأعضائه وتفصيل روحه وجسده ، والفرق بينهما وهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق واحد ليس فيه تفرق وكأنه في عين الجمع، والملتفت إلى الكثرة في تفرقة ، وكذلك كلّ ما في الوجود له اعتبارات و مشاهدات كثيرة مختلفة ، و هو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد ، وباعتبار آخر سواه كثير، بعضه أشد كثرة من بعض ، ومثال الإنسان وإن كان لايطابق (١) الغرض ولكن ينبه في الجملة على كشف الكنز وتستفيد من هذا الكلام ترك الإنكار والجحود بمقام لم تبلغه ، وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث إنك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه ، وإن لم يكن ما آمنت به صفتك ، كما إنك إذا آمنت بالنبوة كان لك نصيب منه ، وإن لم تكن نبيّاً ،وهذه المشاهدة الّتي لايظهر فيها إلاّ الواحد الحق سبحانه تارة يدوم ، وتارة يطرء كالبرق الخاطف وهو أكثر ، والدوام نادر عزيز جدّاً انتهى كلامه .

وقال في موضع آخر من كتاب الأحياء : وأما من قويت بصيرته ولم يضعف نيته فا نه في حال (٢) اعتدال أمره لايرى إلاّ الله ، ولا يعرف غيره ، ويعلم أنه ليس

---

(١) لانه محدود معاط ،ولان بدنه واحد بالاجتماع لاواحد بالوحدة الحقة الحقيقية وجنبته الروحانية متعلقة بجنبته الجسمانية تعلقاً تدبيرياً استكمالياً فليست علة لها و غير ذلك من المبعدات ـ س ره .

(٢) لاحال خروجه عن الاعتدال كحال الغضب المفرط أو الخوف المفرط أو الشهوة المفرطة فان عالم الصورة يثير عند هذه الاحوال غبار الكثرة .

في الوجود إلاّ الله تعالى وأفعاله (١) أثر من آثار قدرته فهي تابعة له ، فلا وجود لها بالحقيقة وإنما الوجود للواحد الحق الّذي به وجود الأفعال كلّها ، ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الأفعال إلاّ ويرى فيه الفاعل ، ويذهل عن الفعل من حيث إنه سماء وأرض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث أنه صنع ، فلا يكون نظره مجاوزاً له إلى غيره ، كمن نظر في شعر إنسان أو خطه أو تصنيفه فرأى فيه الشاعر والمصنف ورأى آثاره من حيث أنه آثاره لا من حيث أنه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فلا يكون قد نظر إلى غير المصنف ، وكل العالم (٢) تصنيف الله فمن نظر إليها من حيث أنها فعل الله وأحبّها من حيث أنها فعل الله لم يكن ناظراً إلاّ في الله ولا عارفاً إلاّ بالله ، ولا محبّاً إلاّ الله ، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل من حيث أنه عبد الله، فهذا الّذي يقال إنه فنى في التوحيد ، وإنه فنى عن نفسه ، وإليه

ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر الله زد

كضرب المرادى على مظهر اسم الله الاعظم على عليه السلام من أبغضهم فقد أبغض الله ويمكن أن يراد بالاعتدال العدالة المصطلحة المنجية من الاخلاط الاربعة المشهورة - س ره .

(١) ومن المحققات أن الاثر يشابه صفة مؤثره، وان الاثر ليس شيئاً على حياله، فلو لم ير الفاعل في فعله لم يؤخذ الفعل على وجهه بل شيئاً مستقلاً وعند هذا لم يكن أثراً وهذا نظر خطاء اعاذنا الله تعالى منه ، وهذا البيان الذى هو أقرب المجازات لاقرب أهل المجاز والبيان الاشمخ الاعنى لاهله ان الوجود بشراشره قدرته ، فكل المبادى مقارناتها ومفارقاتها وبرزخياتها والقوى الفعلية حتى العرضية درجات قدرته الفعلية، والافعال ماهيات سرايته ما به موجوديتها وجوده «ما خلقنا السموات والارض الا بالحق» والصنع الذى يقول به هو الوجود المنبسط الذى حيثية طرد العدم وجودها ايجاده الحقيقى لا المصدرى والاضافى اللهم الا أن يراد الاضافة الاشراقية - س ره .

(٢) قال في كتابه المجيد التدويني : كتاب احكمت آياته وفي موضع آخر «فصلت آياته وفي آخر كلمة أخرى فكلمة العقل الاول والعقول الطولية المترتبة والعرضية المتكافئة كلماته التامات الجامعات قال صلى الله عليه وآله اوتيت جوامع الكلم بل هي حروفه العاليات المسطرات بالنبر لا بالحبر على رق أبيض لا أصفر أو أخضر أو أحمر ، والنفوس هي الاسماء الغير المقترنة بالزمان باعتبار باطن ذاتها، والطبائع السيالة هي الافعال المقترنة بالزمان باعتبار ذاتها المادية والاعراض أعاريبها، وهذا الاسماء والافعال مدادها ولوحها متفاوتان وفي مدلولاتها ومدلولات☆

الإشارة بقول من قال كنّا بنا ففنينا عنّا فبقينا بلا نحن ، فهذه [١] امور معلومة عند ذوي البصائر أشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدر العلماء بها عن ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض إلى الأفهام أو باشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أنّ بيان ذلك لغيرهم مما لايعنيهم انتهى كلامه .

و إنما أوردنا كلام هذا البحر القمقام الموسوم عند الأنام بالامام وحجة الإسلام ليكون تليينا لقلوب السالكين مسلك أهل الإيمان ، ودفعاً لما يتوهمه بعض منهم إنّ هذا التوحيد الخاص مخالف للعقل والشرع ؛ أما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات ، وأما الشرع فلأنّ مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الموجودات وتخالف النشآت واثبات الأفعال للعباد ، ومعنى التوحيد أن لاموجود إلاّ الله سبحانه ، وذلك لما علمت مما سبق مناوما نقلنا من كلام هذا النحرير أنّ هذه وحدة يندرج فيها الكثرات أنها وحدة جمعية إذا نظرت إلى حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود مطلق [٢] الذي يقال له مرتبة الواحدية ، وإذا نظرت إلى الموجود الصرف البحت الذي لايشوبه معنى آخر في ذاته ولا تعين له في حقيقته

☆ الحروف المقطعات والموصلات عجائب وغرائب فاقرء وارق ، قال السيد المحقق الداماد في القبسات : ولقد اعجبني كلام الامام الغزالي حيث قال العالم تصنيف الله تعالى ـ س ره .

(١) ونعم ما قيل :

من گنگ خواب ديده وعالم تمام كر — من عاجزم ز گفتن وخلق از شنيدنش

هم زان دهان كر آمد اسرار را بياني

لايحمل عطاياه الامطاياه ـ س ره .

(٢) حاصله ان توهمهم المخالفة ان كان في واحدية الوجود فقد قالوا ان في المرتبة الواحدية جائت الكثرة كم شئت من الاسماء والصفات والاعيان الثابتات ، ومع الكثرة لايبقى اشكال ألم تستمع قولهم ان الاعيان هناك كانت رائية ومرئية وسامعة لقول كن وان الله تعالى كان مخاطباً لها كل ذلك بنحو الثبوت . وان كان توهمهم في أحدية حقيقة الوجود فالجواب عنه ان في المرتبة الاحدية لااسم ولارسم فلاتكليف ولاغيره لكن لها اضافات ورشحات بعد ذلك واذ تطرق الكثرة فلااشكال في التكليف وغيره ، ثم ان قوله انها وحدة جمعية بمنزلة الجزاء لقوله اذا نظرت الى حقيقة الموجود ـ س ره .

أصلا فله أيضاً إفاضات بنفسه ورشحات بذاته، ينبعث عنها الماهيّات والأحكام الثابتة المطابقة للواقع إلاّ أنّ منشأ موجوديتها وتحققها ليس إلاّ نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام الغني عما سواه، وستسمع لهذا زيادة توضيح .

فصل (٢٨)

في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة والحقائق الخاصة

اعلم أنّ للأشياء في الموجودية ثلاث مراتب :

أوليها : الوجود الصرف الّذي لايتعلق وجوده بغيره ، والوجود الّذي لايتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحدية ، وهو الّذي لااسم له ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة وإدراك ، إذ كل ماله اسم ورسم كان مفهوماً من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم ، وكل مايتعلق به معرفة وإدراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغير ولا إنتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق إلاّ من قبل لوازمه وآثاره، فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدوداً مقيداً بتعين ، ولا مطلقاً حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات ، وإنما لواحق ذاته شرائط ظهوره لاعلل وجوده ليلزم النقص في ذاته تعالى عنه علواً كبيراً ، وهذا الاطلاق أمر سلبي يستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والنعوت عن كنه ذاته ، وعدم التقيد والتجدد (التحدد خ ل) في وصف أو اسم أو تعين أو غير ذلك حتى عن هذه السلوبات باعتبار أنها اُمور اعتبارية عقلية .

المرتبة الثانية الموجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت باحكام محدودة كالعقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدوابّ والشجر والجماد وسائر الموجودات الخاصة .

المرتبة الثالثة (١) هو الوجود المنبسط المطلق الّذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو آخر ، فإنّ الوجود محض التحصّل والفعلية ، والكلي سواءاً كان طبيعياً أو عقلياً يكون مبهماً يحتاج في تحصّله ووجوده إلى انضمام شيء إليه يحصّله ويوجده وليست وحدته عددية أي (٢) مبدءاً للأعداد فإنه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات وألواح الماهيات لاينضبط في وصف خاص ، ولا ينحصر في حد معين من القدم (٣) والحدوث ، والتقدم والتأخر ، والكمال والنقص ، والعلية والمعلولية ، والجوهرية والعرضية ، والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيناً بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية ، بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وأنحاء تعيناته وتطوراته ، وهو أصل العالم ، وفلك الحياة ، وعرش الرحمان ، والحق المخلوق به في عرف الصوفية ، وحقيقة الحقائق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة بالماهيات ، فيكون مع القديم قديماً ، ومع الحادث حادثاً ، ومع المعقول معقولاً ، ومع المحسوس محسوساً ، وبهذا الاعتبار يتوهم إنه كلي وليس كذلك ، والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الإشارات إلّا على سبيل التمثيل والتشبيه ، وبهذا يمتاز عن الوجود الّذي لايدخل تحت التمثيل والإشارة إلّا من قبل آثاره ولوازمه

(١) اى ليس اطلاقه الآن المذر ان المطلق يسمى عاماًمنطقياً اذالعام امامنطقي كالكلى الطبيعي ،واما استغراقي وهو العام الاصولى كصيغ العموم ،واما بدلي كرجل وفي جعل هذه المرتبة ثالثة مخالفة الوضع مع الطبع لكن العذر طول ذيلها وذكر اشتباه حالها بالوجود العام الانتزاعى كما سيبين المصنف ـ س ره .

(٢) وأما الوحدة العددية المصطلحة للحكماء فيطلق على وحدته البتة فانهم يسمون الوحدة الشخصية وحدة عددية والشخص واحداً بالعدد ،وأيضاً قديقال الوحدة العددية ويراد بها الوحدة لابشرط التي في الاعداد ،وقدمر انها آية التوحيد الخاصي وقال عليه السلام : ياالهى لك وحدانية العدد ـ س ره .

(٣) المراد بالقدم هنا وفي قوله قدس سره فيكون مع القديم قديماً القدم الزماني لاالذاتي لان هذا الوجود هو عرش الرحمان والحق المخلوق والظل الممدود ـ س ره .

ولهذا قيل: نسبة هذا الوجود إلى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الأولى إلى الأجسام الشخصية من وجه، ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المندرجة تحته، وهذه التمثيلات مقربة من وجه (١) مُبعّدة من وجوه واعلم (٢) أنّ هذا الوجود كما ظهر مراراً غير الوجود الانتزاعي الإثباتي العام البديهي والمتصور الذهني الّذي علمت أنه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفي على أكثر أصحاب البحوث سيما المتأخرين (٣) وأما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوي بعد أن تصوّر الوجود بالمعنى الثالث ومثّله بالمادة بقوله: الوجود (٤) مادة الممكن وهيأة المتهيأة له بحكمة الموجد العليم الحكيم على وفق ما كان في علمه مهيأة بهذه العبارة والعرض العام هو الضعف اللاحق به عند تقيده بقيد الإمكان وبعده عن حضرة الوجود بوادره في أيدي الكثرة، وقد سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محي الدين الأعرابي الحاتمي في مواضع من كتبه نَفَس الرحمان (٥)

(١) واما وجه مباعدة النسبتين فهو ان هذا الوجود من شدة فعليته أو بساطته ووجدانه للوجودات وجامعيته لها وسعت كلها هو الهيولى وجنس الاجناس من فرط القوة والابهام وقلة التحصل وكثرة الفقدان والاعدام يفنيان في الصور والانواع ويجتمعان ويتحدان معها، ولذا فالماهية لابشرط تجتمع مع ألف شرط فاين التجرد الذاتي من كل شيء من فرط الغنى، وأين التجرد الذاتي من كل شيء من فرط الفقر والفقدان -سره.

(٢) الداعي على هذا التبيين والتأكيد انه ذهب أوهام جمع الى العام البديهي والمطلق المفهومي من اطلاقهم الوجود العام والمطلق عليه وعلى حقيقة الوجود ومقام الظهور والمعروفية كليهما: نعم من ذهب وهمه من قول الحكماء: ان الواجب تعالى هو الوجود ومن قول العرفاء ان الواجب هو الوجود المطلق الى انهم أرادوا المفهوم العام البديهي مع انه زائد على حقائق الجميع عند الجميع كيف لا ينصب من اطلاقهم على ضله الي تعالى عن ذلك ذاته ومامن صقع ذاته علوا كبيراً -سره.

(٣) القائلين باصالة الماهية واعتبارية الوجود -سره.

(٤) اطلاق المادة التي هي في اصطلاح الحكماء اسم الجزء القابلي في المركبات الخارجية على الوجود المنبسط الارفع من كونه مقبولا فضلا عن أن يكون قابلا اصطلاح خاص بالعرفاء باعتبار المشابهة المذكورة، و باعتبار ان المادة معربة «مايه» وقد علمت أن هذا الوجود أصل العالم -سره.

(٥) هذا موافق للماثور عن ائمتنا المعصومين عليهم السلام حيث عبروا عن المادة بالهبا والمادة اطلقت على هذا الوجود -سره.

والهباءِ والعنقاء .

رفع اشتباه: قد ثبت مما ذكرناه إنه إذا أُطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أي الحقيقة بشرط لاشيء ، لاهذا المعنى الأخير وإلاّ يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لايخفى ، وما أكثر ماينشأ لأجل الإشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقائد الفاسدة من الإلحاد والإباحة والحلول ، واتصاف الحق الأول بصفات الممكنات وصيرورته محل النقائص والحادثات ، فعلم أنّ التنزيه الصرف والتقديس المحض كما رآه المحققون من الحكماء وجمهور أرباب الشرائع والفضلاء من الإسلاميين باق على الوجه المقرّر بلا ريب بَعد الفرق بين مراتب الوجود على مابيناه كما قيل .

من يدر ماقلت لم يخذل بصيرته وليس يدريه إلاّ من له البصر.

وللإشارة إلى هذه المراتب الثلاث وكونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلي قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات المكية : الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله ، والوجود المقيد أثره ، وليس المراد من الوجود المطلق العام الانتزاعي بل الانبساطي.

وذكر الشيخ العارف صدر الدين القونوي في كتابه المسمّى بمفتاح غيب الجَمع والتَفصيل : ومن حيث أنّ الوجود الظاهر المنبسط على أعيان الممكنات ليس سوى جمعية تلك الحقايق يسمّى الوجود العام والتجلي الساري في حقيقة الممكنات ، وهذا من تَسمية الشيء بأعم[1] أوصافه وأولها حكماً وظهوراً للمدارك تقريباً وتفهيماً ، لأنّ ذلك اسم ، مطابق للأمر في نفسه ؟ وذكر أيضاً في تَفسيره

(١) وقد يعلم في العلوم الجزئية أنه أحد علاقات المجاز المرسل ولكونه أولها حكماً وظهوراً للمدارك قد يسمى أول الاوائل وهو أول مايتخطى في ساحة الاذهان وهو أبده البديهيات كما أن الحق أول الاوائل في جميع المراتب وأظهر الظواهر في كل المنصات ـ سره .

لفاتحة الكتاب: إشارة إلى المرتبة الأولى الواجبية بقوله فهو أمر معقول يرى أثره ولا يشهد عينه كما نبّه عليه شيخنا رضي الله عنه في بيت له:

والجمع (١) حال لاوجود لعينه ＊ وله التحكم ليس للآحاد.

فصل (٢٩)

في اول ماينشأ من الوجود الحق

لمّا تحققت وتصوّرت حسبما تيسّر لك المراتب الثلاث علمت أنّ أول مانشأ من الوجود الواجبي الّذي لاوصف له ولا نعت إلاّ صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية والجلالية بأحديته وفردانيته هو الموجود المنبسط الّذي يقال له العماء، ومرتبة الجمع وحقيقة الحقائق، وحضرة أحدية الجمع، وقد يسمى بحضرة الواحدية كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار إضافته إلى الأسماء في العقل وإلى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية، وحضرة الإلهية، وهذه المنشئيّة (٢) ليست العلّيّة لأنّ العلّيّة من حيث كونها علّية تقتضي المباينة بين العلّة والمعلول فهي إنما يتحقق بالقياس إلى الوجودات الخاصة المتعينة من حيث تعينها واتصاف كل منها بعينها الثابت وكلامنا في الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو مخالف لسائر الوحدات العددية والنوعية والجنسية لأنها مصححة جميع الوحدات والتعينات، فالوجود الحق الواجبي ومن حيث اسم الله المتضمن لسائر الأسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية، وباعتبار خصوصيات أسمائه

---

(١) وكان الاعيان الثابتة حيثما شمت رائحة الوجود ولكن لها الاحكام والاثار تأسست بوجوده جمع الجمع، وهذا من باب معرفة الضد بالضد كما ذكرناه قبيل ذلك انه في غاية الغنى، وانها في نهاية الفقر والفناء وقول الشيخ لاوجود، المراد بالوجود هنا مايرادف الوجدان أو المعنى لا وجود رابطي لعينه لغيره، وسيأتي الكلام في المرتبة الاحدية والوجود المجرد عن المجالي والمظاهر وردع بعض الجهلة من المتصوفة فانتظر - سره.

(٢) كيف والوجود المقيد الذي هو العقل الكلي من صقع الربوبية عند التحقيق فكيف تكون حال الوجود المطلق الذي كان العقل أول مجاليه فكل علية منشائية ولاعكس - سره.

الحُسنى المندمجة في اسم الله الموسُوم عندهم بالمقدم الجامع وإمام الأئمة مؤثر في الوُجودات الخاصة الّتي لاتزيد على الوجود المطلق، فالمناسبة بين الحق والخلق إنما تثبت بهذا الاعتبار . وقول الحكماء إنّ أول الصوادر هو العقل الأول بناءاً على أنّ الواحد لايَصدر عنه ألاّ الواحد كلام جملي بالقياس إلى الموجودات المتعينة المتباينة المتخالفة الآثار ، فالأولية (١) هاهنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات وإلاّ فعند تحليل الذهن العقل الأول إلى وجود مُطلق وماهية خاصة ونقص وإمكان حكمنا بان اول ماينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة وتنزل خاص يلحقه امكان خاص، وكما إنّ الذات الواجبية باعتبار أحدية ذاته مقدس عن الأوصاف والاعتبارات ، ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة اسم الله جميع الأسماء والصفات الّتي ليست خارجة عن ذاته، بل هي مع أحديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنخه غير الماهيات والأعيان الخاصة إلاّ أنّ له في كل مرتبة من المراتب الذاتية ماهية خاصة لها لازم خاص ، و تلك الماهيات كما علمت مراراً متحدة مع أنحاء الوُجُود المطلق ومراتبه من غير جَعل وتأثير إنما المجعول كل مرتبة من مراتب الوجود المطلق أي نفس الوجُود الخاص لا كونه خاصّاً أي اتحاده بماهيته المخصوصة لما علمت من بُطلان الجَعل المركب بين الوجود و ماهيته ، فالأحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية الأسمائية إله العالم وجوداً وماهيته ، فسُبحان مَن ربّط الوحدة

(١) بل الوجود المنبسط ليس صادراً انما هو صدور حقيقي واشراقه تعالى الفعلي ولا مستثرق هناك ولو بالتمل وفي تحليل العقل فالعقل أول الصوادر وليس مسبوقاً بصادر و ان كان مسبوقاً بالصدور ، وليس مرادنا بالصدور معناه المصدري ثم على هذا أي التقديرين لايرد على الحكيم طعن وجرح يتوهمه الاوهام القشرية من منافاته لعموم القدرة الواجبية ومن توهم التفويض اذ في هذا الفعل الواحد منطو كل الافعال اذ في العقل لكونه بسيط الحقيقة ينطوي جميع الفعليات والوجودات التي دونه، وفي الوجود المنبسط هذا الانطواء أظهر فكيف يشذ عن حيطة قدرته تعالى شيء وكيف يلزم تفويض والوجود المنبسط ظهوره تعالى ومعروفيته وظهور الشيء لايباينه ، والعقل يده الفعالة و قدرته الفعلية ووجوده من صقعه باق ببقائه ومفاسد الجهل لاتحصى - س ره .

بالوحدة والكثرة بالكثرة وإلاّ لم يكن بين المؤثر والمتأثر مناسبة وهو ينافي التأثير والايجاد.

تنبيه تقديسي: لما تكررت الإشارة سابقاً إلى أنّ لفظ الوجود يطلق بالإشتراك على معان:

منها ذات الشيء وحقيقته وهو الّذي يطرد العدم وينافيه، والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى.

ومنها المعنى المصدري الذهني فقد تبين إنّ الوجود بهذا المعنى لايطلق (١) أحد من العقلاء على ذات اصلا فضلا عن اطلاقه إلى ذاته تعالى الّذي هو أصل الذوات ومَبدأ الحقائق والموجودات، وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون النسبي والحصُول، والوجود الاثباتي، كما في قولك اوميرس موجود شاعر أو زيد هو كاتب وهذا الوجود النسبي كثيرمّا يجتمع مع العدم باختلاف الجهة كما تقول، زيد موجود في البيت معدوم في السوق، بل هو ممّا يوصف بالعدم إذ لاوجود له في الخارج مع تقيده بالخارج، و كما إنّ اطلاق الوجود عليه تعالى بالمعنى الأول حقيقة عند الحكماء فكذلك عند كثير من المشايخ الموحّدين كالشيخين محيي الدين الأعرابي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات وكثيرمّا كان يطلق الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الّذي يسمى عندهم بالظل والهباء والعماء، ومرتبة الجمعية لاالمرتبة الواجبية، وكثيراً مايطلق صاحب العروق الوجود المطلق على الواجب تعالى، وإني لأظنّ إنّ الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي إنما ينشأ عن هذا الاشتراك في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة، وممن

(١) الاأن يراد مفهوم الوجود من حيث الصدق على المصداق والتحقق فيه فحينئذ يكون آلة لحاظ منشأ انتزاعه ويسرى الحكم اليه وهو الحقيقة التي يطرد العدم كقول صاحب حكمة العين بعد ذكر الوجود العام البديهي المشترك فيه معنى وهو عين في الواجب تعالى زائد في الممكن -س ره-.

أطلق لفظ الوجود وأراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسية حيث قال:

آنخداونديكه هستي ذات اوست　　　جمله اشياء مصحف آيات اوست

وقال فردوسي الفدوسي في ديباجة كتابه :

جهانرا بلندي وپستى توئي　　　ندانم چه هرچه هستي توئي

وقال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه :

ماعدمهائيم (١) هستيهانما　　　تو وجود مطلقي هستي ما

وأما عند علماء الظاهر وأهل الكلام فلما كان إطلاق الأسماء عليه تعالى بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز إطلاق الوجود بل (٢) الموجود أيضاً عندهم على

(١) مراد مولوى قدس از عدم ماهيت است ،ودرزبان عرفاء بسيار بود كه از ماهيت بعدم تعبير شود چه عدم رفع الوجود است وشيئيت ماهيت هم شيئيت وجود نيست چه شيئيت وجود اباى از عدم دارد وشيئيت ماهيت اباى از عدم وازوجود هيچيك ندارد ،وچون اباى ازوجود ندارد وبا اوجمع ميشود هستى نماست پس بود اوراست ونمود بود ماراست، ومراد از ماذات ماهيتى ماوشيئيت عين ثابت ماست وهاى جمع در تقدير مؤخر است يعني هستى نماهائيم ،ومراد از قولش كه تو هستى مائى نه طريقه منتسبة بسوى ذوق التاله است كه وجود زيدالله زيد ميگويند چه وجود پيش آنان وحدت عددية دارد وبايد ماهيت اصل باشد تا وجوب وامكان وعليت ومعلوليت بر واحد عددى وارد نشود، واجتماع متقابلين لازم نيايد وپيش عرفاء شامخين وجود أصل است وليس في الدار غيره ديار وسنخ ديگر اصالت ندارد وليكن مراتب و شوون ذاتية قائلند چنانكه أقدمين حكماهم باين قائلند ،وسنخيت درمراتب ميباشد بالاتر از آنچه درنوع واحد است ،ووجود را نوع نشايد گفت پس مرتبة ازوجود علت ومرتبه ازوجود معلول است وماهيت اعتبارية معلول بالعرض است پس اوتعالى وتقدس هستى ماست چون اصل محفوظ درمراتب هستى اوست وهرمرتبه ذاتاً و صفة وفعلا وبالجمله ظهوراً نيازمند آن بى نيازند «ياايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى» ودربعضى ازنسخ چنين بنظر رسيده .

ما عدمهايم هستيهاى ما　　　تو وجود مطلق و فانى نما

بنا براين مطابق آنست كه گفته شده اين نيست كه هست مينمايد بگذار وآن هست كه نيست مينمايد بطلب -س ره- .

(٢) بل الواجب تسمية لاتوصيفاً -س ره- .

ذاته تعالى تسمية ، وأما إطلاقه توصيفاً ففيه خلاف لأجل الخلاف المتحقق بينهم في أنّ كلّ صفة أو فعل لايوجب نقصاً عليه ولا نقضاً للواجبية فهل يجوز إطلاقه عليه تعالى أم لا ، قيل لا، وقيل نعم ، وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيئية وغيرهما بين الواجب والممكنات .

وأما ماذكره صاحب العروة من أنّ الذات الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر إنه لم يرد حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي ، وبه يحمل منعه عن إطلاع الوجود عليه تعالى وتكفيره الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء إذ لاشبهة في أنّ مفهوم الوجود أمر ذهني ليس عيناً للذات الأحدية ، فلا يصح حمله عليها بهو هو حملا ذاتياً أوّلياً ، لكن حمل كلام أُولئك الأكابر المحققين على الوجه الّذي حمله ورتب عليه تكبيرهم بعيد عن الصواب (١) كيف وجميع المحققين من أكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النّقص ، وامتناع إدراك ذاته الآحدية بالكنه إلاّ بطريق خاص عند العرفاء هو إدراك الحق بالحق عند فناء السالك واستهلاكه في التوحيد ومن تأمل في كتبهم وزبرهم تأملا شافياً يتضح لديه إنّه لاخلاف لأحد من العرفاء والمشايخ ولامخالفة بينهم في أنه تعالى حقيقة الوُجود ؛ ويظهر له إنّ اعتراضات بعض المتأخرين عليهم خصوصاً الشيخ علاء الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين

(١) وكيف لا والشيئية المحققة اماشيئية الوجود واماشيئية الماهية والمنفصلة حقيقية لاواسطة فيها واذاكانت شيئية الماهية أمراً مسلوب بضرورتي الوجود والعدم لاتصلح لان تكون حقيقة الواجب التي هوا لشيء بحقيقة الشيئية وعين الضرورة والوجوب بالذات ومحض الفعلية وحاق الحقيقة فبقي أن يكون حقيقة شيئية الوجود الحقيقي اذلاوجه للعدم ،فامثال هذه التنزيهات شطط وافراط وحيرة والله منزه عنها ،وفى عصرنا أيضاً يوجد من هؤلاء المنزهين من هو كأنه أهل القنوط من رحمته واليأس من روحه ،يفرعن الاشتراك المعنوى في الوجود حذراً من التشبيه ويقول لايجوز التكلم في معرفة الله لان السبيل اليه مسدود والمعارف الى انفسكم مردود ولم يعلم أنه بوجه لامعروف الاهو بل لاعارف الاهو لان كل عارف يعرف بنوره نوره بل ظهور كل موجود ظهوره بلغ أولم يبلغ شعوره — سره .

القونوي ترجع إلى مناقشات لفظية مع التوافق في الأصول والمقاصد.

فمن جملتها إنه ذكر الشيخ فيها إن الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت، فكتب المحشي في حاشية كلامه إن الوجود الحق هو الخالق تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر انتهى. وظاهر إن الشيخ (١) قائل بهذا القول والمناقشة معه ترجع إلى اللفظ فاما أن يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه أنه المنعوت بكل نعت كما سبق سابقاً في بيان المرتبة الثالثة من الوجود، ويؤيده التعميم بكل نعت إذ من جملته نعوت المحدثات فانه في تنزيهه تعالى عن صفات المحدثات وسمات الكائنات، وإما أن يكون مراده منه الوجود البحت الواجبي فاما أن يراد بكل نعت إنه سبحانه منعوت بكل نعت كمالي أو صفة واجبية هي عين ذاته، فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة أو حيثية أخرى غير ذاته مصداق لجميع أوصافه العينية ونعوته الذاتية، أو يراد به إنه المنعوت بكل نعت مطلقاً أعم عن أن يكون بحسب ذاته بذاته أي في المرتبة الأحدية أو

(١) ان قلت: كيف يكون هذا مناقشة في اللفظ والشيخ يقول بالوحدة والمحشي يقول بالمراتب الثلاث في الوجود.

قلت: المحشي الذي يقول بالوجود الحق والوجود المطلق يكرر راجعاً ويتصرف في تلك الاثنينية بان المطلق ظهور الحق والحق خفاء المطلق من شدة الظهور ومعلوم أن ظهور الشيء ليس مبايناً له والا لما كان ظهوراً له فالوجود المطلق كالمعنى الحرفي ليس شيئاً على حياله و مفهوماً على استقلاله كيف والسنخية بين مراتب الوجود معتبرة بوهو حقيقة واحدة وسيعة ذات درجات تؤكد الوحدة الحقة فلا قول المحشي قول بالثنية والتثليث ولا قوال الشيخ قول بالوحدة الممنوعة اذ المفاسد المذكورة سابقاً من الحلول والاتحاد والاختلاط بالاشياء الخسيسة والاتصاف بصفات الممكنات لا يتوجه الى الوجود الحق بل ولا الى المطلق بل ولا الى المقيد الا بالعرض لاتحاد الوجود المقيد بالماهية وهذا كما يشتبه المراد ان ذوات الممكنات اعتبارية ويراد ذاتها الظلمانية وذهب نفس السامع الى ذاتها النورية و كذا الحقيقة فانها الماهية بشرط الوجود وقد يراد بها نفس الماهية مثل ما يقول المصنف قدس سره بصحة حقائق الممكنات باقية على عدميتها، والعين كما يراد به الخارج مقابل الذهن يراد به الماهية والهوية كما يراد بها الوجود العيني يراد بها الماهية الشخصية الى غير ذلك من موارد الاشتباه -سره.

باعتبار مظاهر أسمائه ومجالي صفاته الّتي هي من مراتب تنزلاته ومنازل شئوناته من جهة سعة رحمته أو نفوذ كرمه وجوده وبسط لطفه ورحمته.

ومنها ماقال في موضع آخر من كتابه: ليس في نفس الأمر إلاّ الوجود الحق فكتب المحشي بلى ولكن ظهر من فيض جوده بجوده مظاهره، فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد، وللمفيض وجود حق.

وقال في موضع آخر منه: إن الحق هو الوجود ليس إلاّ، فكتب المحشي بلى هو الوجود الحق ولفعله وجود مطلق ولأثره وجود مقيد.

وقال أيضاً فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية الماهيات الممكنة: ولقد نبهتك على أمر عظيم إن تنبهت له وعقلته فهو عين كل شيء في الظهور ماهو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والأشياء أشياء، وكتب المحشي في حاشيته بلى أصبت فكن ثابتاً على هذا القول إلى غير ذلك من المؤاخذات الّتي ترجع كل منها إلى مجرّد تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض وكثيراً مّا يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها إذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود الشيء، وقد يطلق ويراد منه ماهية وعينه الثابتة، ويقع الغلط من إطلاق لفظ الوجود أيضاً باعتبار إرادة أحد من معنى الوجود الحق أو المطلق أو المقيد وإلاّ فمن تأمل في الحواشي الّتي كتبها هذا المعترض على الفتوحات تيقن عدم الخلاف بينه وبين الشيخ في أصل الوجود، ولما كان طور التوحيد الخاصي الّذي هو لخواص أهل الله أمراً وراء طور العقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النظر والفكر الرسمي فلهذا يترآى في ظواهر كلامهم اختلافات، ومثل هذه الاختلافات بحسب (١)

---

(١) وأما بحسب الباطن فلا بل لا اختلاف عند أهل الباطن في جميع الكتب السماوية في الاصول والاركان من لدن آدم الى الخاتم (ص) كما في الكتاب التكويني الافاقي والتكويني الانفسي بما هي كلمات الله ولا تغاير مع كون كل شيء آية اسم من ليس كمثله شيء وآية الاحدية ☆

الظاهر قد وقع في الكتاب الإلهي والأحاديث النبوية وجعل كل طائفة من المليين مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقائدهم وتباين آرائهم ولكل جعلنا شرعة ومنهاجاً .

قال الشيخ عبد الله الأنصاري في كتاب منازل السائرين للإشارة إلى توحيد الخواص : وأما التوحيد الثالث فهو توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره ، وألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من صفوته وأخرسهم عن نعته وأعجزهم عن ثبته (بثه خ ل) فقطعت الإشارة على ألسنة علماء هذا الطريق و إن زخرفواله نعوتاً بعباراتهم وفصلوه فصولا فان ذلك التوحيد يزيده العبارة خفاءاً والصفة نفوراً والبسط صعوبة و إلى هذا التوحيد شخص [(١)] أهل الرياضة و أرباب الأحوال ، وله قصد أهل التعظيم وإياه عنى المتكلمون في عين الجمع ، وعليه اصطلحت (اصطلمت خ ل) [(٢)] الإشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم يشر إليه عبارة فان التوحيد وراء مايشير [(٣)]

☆والواحدية،فيكون كل شيء ليس كمثله شيء كان مظهر اسم من ليس كمثله شيء وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد ومع هذا ماترى في خلق الرحمن من تفاوت فكلماته لاتنفد ولا تبيد ولا تتغير كمالا يجوز عليه الصمت ونوره لايجوز عليه الافول وجوده لايسوغ عليه الامساك وبالجملة كل ما هو من صقعه قديم صفة كانت أو فعلا نعم المادة والماهية في عالم الطبيعة وما من صقعهما حادثة متجددة دائرة زائلة «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاكرام» وأما التوحيد الثالث وهو التوحيد الحقي فان التوحيد الحقي ينقسم بانقسام الى علم اليقين وعين اليقين ، وحق اليقين فالاول كتوحيد الفراش للنار من مشاهدة ضوئها لا نفسها ، والثاني كتوحيد مشاهد نفسها برفع الحجاب ، و الثالث كتوحيد الفراش الممسوس بالنار والحديدة المحماة بها وهذان يفني الموحد عن كل التعينات في حقيقة الوجود البسيط المبسوط ـ س ره .

(١) أي تحديق بصرهم اليه كقوله تعالى: واتقوا يوما تشخص فيه الابصار ومنه العلة التي تسمى بالشخوص والانصاف ان التوحيد الحقي لايمكن بغير الرياضة في غالب الناس واذا لم يكتسب العدالة الخاصة لم يكن ادعائه ولابد أن يراعي الخلق كنفسه بل يحصل له مقام الفتوة وايثار الغير على نفسه حتى يرتفع الغيرية رأسا لكن نفي التوحيد الحقي من موحد لاينافي اثبات التوحيد العياني او العلمي توحيده اياه أو توحيده بنور منه ويقين مستعار منه الخ ـ س ره .

(٢) اى تصالحت وتوافقت وان لم يتوافق العبارات ـ س ره .

(٣) اذ مادام المشير مشير أو التوحيد اشارة أو مشار اليه بناءاً على ما في الحديث: التوحيد☆

إليه مكون ، وقد أجبت عن توحيد الصوفية بهذه القوافي .

ما وحد الواحد من واحد   إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته   عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده   ونعت من ينعته لاحد

فصل (٣٠)

في التنصيص على عدمية الممكنات بحسب اعيان ماهياتها

كأنك قد آمنت من تضاعيف ماقرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيداً خاصياً ، وأذعنت بأنّ الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق ، وليس للماهيات والأعيان الإمكانية وجود حقيقي إنما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود ، ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود وطور من أطوار تجليه ، وإنّ الظاهر في جميع المظاهر والماهيات والمشهود في كل الشئون والتعينات ليس إلّا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شئونه وتكثر حيثياته والماهية الخاصة الممكنة كمعني الإنسان والحيوان حالها كحال مفهوم الإمكان والشيئية و نظائرها في كونهما معا لا تأصّل لها في الوجود عيناً ، والفرق بين (١)

☆الحق هو الله والقائم به رسول الله والحافظة له نحن والتابع فيه شيعتنا صدق ولي الله لم يكن توحيداً لان انت وهو هو حينئذ وهذا شرك خفي ولذلك قال سيد الموحدين في بيان مقام الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارة ـ س ره .

(١) ماذكره ره من الفرق بين المفاهيم الماهوية والمفاهيم الاعتبارية هو الحق الذي عليه مدار انتشاء المفاهيم فان بطلان السفسطة يوجب أن يكون بعض مافي أذهاننا من المفاهيم موجوداً بعينه في الخارج أي قابلا للتلبس بكل من الوجودين الخارجي والذهني ، وهذه المفاهيم هي الماهيات الحقيقية التي حصروها في المقولات العالية لكن من المفاهيم مايستحيل أن يوجد في الخارج وكذا من الامور الخارجية التي نحكي عنها بالمفاهيم مايمتنع دخوله في الذهن كالوجود و العدم ونظائرهما ، فهي ليست بماهيات اذلا تقبل الوجودين ولا انتزعت من الخارج والا كانت ماهيات وليست مما اوجده الذهن ابتداءاً من غير استمداد من الخارج والالم تحمل على شيء أو حملت على☆

القبيلتين [١] إنّ المصداق في حمل شيء من الماهيات الخاصة على ذات هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العيني او الذهني ، وفي حمل تلك العبارات هو مفهومات الأشياء الخاصة من غير شرط ، وبأنه يوجد بإزاء الماهيات الخاصة أمور عينية هي نفس الموجودات عندنا ، ولا يوجد بإزاء الممكنية والشيئية ومفهوم الماهية شيء في الخارج والحاصل إنّ الماهيات الخاصة حكاية للوجودات ، وتلك المعاني الكلية حكاية لحال الماهيات في أنفسها ، والقبيلان مشتركان في أنهما ليسا من الذوات العينية الّتي يتعلق بها الشهود ويتأثر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات هالكة الماهيات أزلا وأبداً والموجود هو ذات الحق دائماً و سرمداً ، فالتوحيد للوجود والكثرة والتميز للعلم إذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة ومفهومات عديدة ، فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو سمي بغيب الغيوب ، وظهور بذاته لفعله يتنور به سماوات الأرواح وأراضي الأشباح ، وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمّى باسم النور به أحكام الماهيات والأعيان ، وبسبب تمايز الماهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل و تأثير كما مر اتصفت حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض لا بالذات ، فيتعاكس أحكام كل من الماهية والوجود إلى الآخر وصار كل منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه بلا تعدد [٢] وتكرار في التجلي

☆ كل شيء ، ولكانت وجودات خارجية اذ لاحكاية لها فهي مأخوذة من مفاهيم ذهنية منتزعة منها نوعاً من الانتزاع فثبت ان الماهيات الحقيقية مأخوذة من الحقائق الوجودية والاعتباريات من الماهيات الذهنية وللبحث ذيل طويل للتعرض له محل آخر ـ طمده .

(١) حيث يعد احداهما أعني الماهيات الخاصة من المعقولات الاولى والاخر أعني الامكان والشيئية أى الماهية الخاصة من المعقولات الثانية مع أن كليهما لامصداق لهما ان المصداق اى المصحح والمنتزع منه في حمل الشيء وانما يسمى الماهية بالشيئية لان الشيء مصدر شاء والماهية هي الشيء وجودها ـ س ره .

(٢) كما مر انه الواحد الذي نشاه من الواحد نشاه الظهور الثانوي من الظهور الذاتي فظهوره الذي في صف نعال محفل الافاضة الطولية النزولية عين مافي الصدر و كذا في العروجية و كذا الظهور الذي الان بماه وظهوره عين ما في الادوار والاكوار السابقة واللاحقة فما يقال ☆

الوجودي كما في قوله تعالى: «فما أمرنا إلاّ واحدة كلمح بالبصر» وإنما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل وتأثير فيها، وبتعدد الماهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد المشبكات والرواشن، فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أنّ الماهيات الامكانية أُمور عدمية لا بمعنى أنّ مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها؟ ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية؟ بل بمعنى أنها غير موجودة لا في حد أنفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع لأنّ مالا يكون وجوداً ولا موجوداً في حد نفسه لايمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وإفاضته بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وأنحاؤه، والماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره بأطوارها كما قيل شعراً:

وجود اندر كمال خويش ساريست تعينها أُمور اعتباريست

فحقائق الممكنات باقية على عدميتها أزلاً وأبداً واستفادتها للوجود ليس على وجه يصير الوجود الحقيقي صفة لها نعم هي تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من تضاعيف الإمكانات الحاصلة لها من تنزلات الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية.

سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه في الدارين.

وفي كلام المحققين إشارة واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات

---

* يكو حدتست ليك بتكرار آمده انما هو باعتبار المظاهر كما صرح به قدس سره لا باعتبار الظاهر ولا باعتبار الظهور فباعتبار اسقاط الاضافة عن المظاهر أين الاثنينة حتى يتحق التفاوت أو التكرار -س ره.

أزلا وأبداً وكفاك [١] في هذا الامر قوله تعالى: «كل شيء هالك إلاّ وجهه».

قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيراً إلى تفسير هذه الاية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة: فرأوا بالمشاهدة العيانية أن لا موجود إلاّ الله، وأنّ كل شيء هالك إلاّ وجهه، لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات بل هو هالك أزلا وأبداً لايتصور إلاّ كذلك، فإنّ كل شيء إذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض، وإذا اعتبر من الوجه الّذي يسري إليه الوجود من الأول الحق رأى موجوداً لا في ذاته لكن من الوجه الّذي يلي موجده، فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيء وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود، فإذن لاموجود إلاّ الله، فإذن كل شيء هالك إلا وجهه أزلا وأبداً، وكتب العرفاء كالشيخين العربي وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا: نحن إذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على ميزان القرآن والحديث وجدنا منطبقة على ظواهر مدلولاتهما من غير تأويل فعلمنا أنها الحق بلا شبهة وريب، ولما كانت تأويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء في القرآن والحديث مخالفة لمكاشفاتنا المتكررة الحقة طرحناها، وحملنا الآيات والأحاديث على مدلولاتها الظاهرة ومفهومها الأول كما هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الأصول والفقه، لا على وجه [٢] يستلزم التشبيه والتجسيم في حقه تعالى

---

(١) وفي مأثورات بعض ائمتنا الطاهرين انه سئل عن بعض أصحابه مايقول العامة في الوجه فقال يقولون الوجه هو الذات المتعالية فكذبهم عليه السلام وقال: نحن الوجه الذي يبقى بعد فناء كل شيء، ولا منافات بينه وبين كون الوجه هو الوجود المطلق المنبسط لان المطلق المنبسط هو الحقيقة المحمدية المتحدة بالحقيقة الولوية، لانهم في مقام الولاية نور واحد -س ره-.

(٢) كون اليد أو المجيء أو الاستواء أو غير ذلك مما ورد في القرآن المجيد محمولة على الظاهر مع كونه مستلزماً لها لكونه في مقام الفعل ولما كان الفعل أو الاثر ليس شيئاً على حياله بل ظهور الفاعل، وبعبارة اخرى التشؤن والتطور لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد لم يكن تاويلا والانسان الكامل الفاني عن نفسه الباقي بالله حيث لم يكن له وجود وارادة وقدرة الا بوجود الله☆

وصفاته الإلهية ؟

قال بعض العلماء : المعتقد إجراء الأخبار على هيآتها من غير تأويل ولا تعطيل ومراده من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف في قبول ذلك المعنى كما في هذا البيت .

هست دروصف او بوقت دليل نطق تشبيه وخامشى تعطيل

ومنهم من كفر المأولين في الايات والأخبار ، وأكثر أهل الشرع قائلون بأن ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وإن كانت لها مفهومات وتأويلات أخر غير ماهو الظاهر منها ، ويؤيده ماوقع في كلامه ﷺ إن للقرآن ظهراً وبطناً وحداً (١) ومطلعاً ، ولو لم يكن الايات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأولى من دون تجسيم وتشبيه فلافائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس بل يلزم كونها موجبة لتحير الخلق وضلالهم ، والناس في فهم متشابهات القرآن والحديث على ثلث طبقات :

الطبقة الأولى الراسخون في العلم وهم الذين حملوها على مفهوماتها الأولى من دون مفسدة يلزم منه نقصاً أو نقضاً .

☆ وارادته وقدرته كما مر وكما ذكرانه كنا بنا فنبناعنا وبقينا بلاتحن ، وحيث انه اسفه اسف الله وحبه حب الله وبغضه بغض الله فيده يدالله وعينه عين الله كما في الحديث القدسي المشهود . وأيضا قدرة الله التي يبطش بها يدله والعقول الفعالة والنفوس المدبرة الفلكية ذواتها ايدله ، وأيديها التي علومها الفعلية لكونها فواعل للعناية بالحقيقة أيدله ، وكذا المشيات النافذة والعزائم الثاقبة للعقول الصاعدة عند ايجاد شيء بالهمة واجراء خارق العادة فكل الايدى يده لا كل له بعض وكثرة بل الاصل المحفوظ في المراتب الذي هو شي واحد بسيط كما يعرفه العارف بالاصول البرهانية، فليس مرادهم ان اليد المحدودة بما هي محدود وباعتبار وجهها الى نفسها كما يأتي عنقريب يده تعالى عن ذلك - س ره .

(١) المطلع مقام شهود المتكلم في كلامه كما قال الصادق عليه السلام : مازلت اكرر آية حتى سمعتها من قائلها ، ومن هنا يعلم سر قول بعض العرفاء ان أهل الله ويؤثرون تلاوة كلام الله على كثير من الادعية لانهم عند التلاوة ينوبون عن الحق تعالى في التكلم بكلامه - س ره .

والطبقة الثانية وهم أهل النظر العقلي من العلماء والظاهريون من الحكماء الإسلاميين ، وهم يأوّلون تلك الآيات والأحاديث على وجه ينطابق قوانينهم النظرية ومقدّماتهم البحثية حيث لم يرتق عقولهم عن طور البحث، ولم يتعد بواطنهم وأسرارهم إلى ماوراء طور العقل الفكري والعلم النظري .

والطبقة الثالثة وهم الحنابلة والمجسمة من أهل اللغة والحديث ، وهم الذين توقفت نفوسهم في طور هذا العالم ولم يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة ، فذهبوا إلى أنّ إلههم جسم أو جسماني تعالى عما يقولون علواً كبيراً ، لكنّ الأليق بحال أكثر الخلق بل جملة المقتصرين في العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثالثة كما صرّح به صاحب الأحياء في كتاب جواهر القرآن ، وذكر في كتاب الأحياء مايدل على هذا المعنى حيث قال : كن مشبهاً مطلقاً أو منزهاً صرفاً ومقدساً فحلا ، كما يقال كن يهودياً صرفاً وإلاّ فلا تلعب بالتوراة ، وظاهر إنّ أكثر الناس لايمكنهم أن يكونوا منزهاً صرفاً ومقدساً فحلا فبقى أن يكونوا مشبهاً مطلقاً ، والحق إنّ كلا من طريقي الغالي والمقصر أي المأول والمشبه انحراف عن الاعتدال الّذي هو طريق الراسخين في العلم والعرفان ، فكل منهما ينظر في المظاهر بالعين العوراء لكن المجسّمة باليسرى والمأوّلة باليمنى ، وأما الكامل الراسخ فهو ذوالعينين السليمتين يعلم أنّ كل ممكن زوج تركيبي له وجهان وجه إلى نفسه ووجه إلى ربّه كما مر ذكره فبالعين اليمنى ينظر إلى وجه الحق فيعلم أنه الفايض على كل شيء والظاهر في كل شيء ، فيعود إليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال ، وبالعين اليسرى ينظر إلى الخلق ويعلم أن ليس لها حول ولا قوة إلاّ بالله العلى العظيم ولا شأن لها إلاّ قابلية الشئون والتجليات ، وهي في ذواتها أعدام ونقائص فينتهي إليها كل نقص وآفة ، وفتور ودثور ، فالإنسان مقاله طبق لسان حاله في خلو ذات الممكن عن نعت الوجود ، شفيفها عن لون الكون ، وقبولها إشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود في ذاتها .

رقّ الزجاج ورقت الخمر … فتشابها وتشاكل الأمر

فكأنه خمر ولا قدح … وكأنه قدح ولا خمر

وهم وتنبيه: إنّ بعض الجهلة [١] من المتصوفين المقلدين الّذين لم يحصّلوا طريق العُلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهّمُوا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم : أن لا تحقق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحدية ، و غيب الهوية ، و غيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصّورة وقواها الروحانية والحسية والله هو الظاهر المجموع لا بدونه ، وهو حقيقة الانسان الكبير [٢] والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير اُنموذج و نسخة مختصرة عنه ، وذلك القولُ كفر فضيح ، وزندقة صرفة لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم ، ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصُوفية ورؤسائهم افتراء

(١) بالحقيقة هذا الذي اعترفوا به مقام الوحدة في الكثرة ، وقد انكروا مقام الكثرة في الوحدة وهو المراد بالوجود المجرد عن المجالي والمظاهر، وهو المراد بقول الفحول ومنهم المصنف قدس سره بسيط الحقيقة كل الاشياء لا مقام الوحدة في الكثرة ولو كان الامر كما توهموه لزم ان يتصور ما هو أكمل من الواجب لان الوجود الجامع بين المقامين مقام الكثرة في الوحدة و مقام الوحدة في الكثرة و بعبارة اخرى مقام التفصيل في الاجمال ومقام الاجمال في التفصيل كما هو مصطلحهم ، و بالجملة مقام الخفاء ومقام الظهور أكمل بالضرورة فكل ما يقول به من الكمال له تعالى هذا القائل المنعرف يقول به ذلك العارف الفحل ذو الرياستين الفائز بالحسنيين ولا عكس ، فلا شأن الاوله فيه شأن وله شأن ليس لغيره فيه شأن حتى الانسان الكبير. وأيضاً اتفق الكل على أن حقيقة الحق تعالى لا تعرف بكنهها فهو حقيقة الوجود اللاتعين الصرف لا الوجود المتعين بتعين الانسان الكبير اذ الوجود المعروف لنا متعين اما بتعين امكاني كتعين العقل أو النفس أو الانسان أو غيرها أو بتعيين نوري من الصفات العلياء لانه اما يتصور و يعلم الحقيقة بعنوان الوجود أو بعنوان النور أو بعنوان الحياة أو بغير ذلك من الصفات الكمالية و كل هذه تعين فنفس الحقيقة بلا تعين لا تعرف بل قد نقلنا عن الشيخ الكامل عبد الرزاق الكاشي قدس سره في تفسير العماء ان كل تعين مخلوق و بالجملة لو لم يكن لتلك المرتبة المذكورة تحقق لم يكن لذلك الاتفاق وجه بل هذا انكار لذاته الاقدس بذاته سبحانه وتعالى ـ س ره .

(٢) هذا الكلام من المصنف قدس سره والواو للحال اشارة الى بطلانه ـ س ره .

محض، و إفك عظيم، يتحاشى عنه أسرارهم وضمائرهم، ولا يبعد [١] أن يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الأكابر إطلاق الوجود تارة على ذات الحق، وتارة على المطلق الشامل، وتارة على المعنى العام العقلي، فإنهم كثيراً ما يطلقون الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب التعينات والوجودات الخاصة فيجري عليه أحكامها، فمن هذا القبيل قول الشيخ العربي في التدبيرات: الإلهية كل مادخل في الوجود فهو متناه. وما قال القونوي في تفسيره للفاتحة: أو الغيبي الخارج عن دائرة الوجود والجعل، وما قال في مفتاح الغيب: والوجود تجلّ من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي الأحوال الذهنية. وذكر الشيخ علاء الدّولة في رسالة الشارد والوارد: لأنّ فوقها يعني فوق الطبيعة عالم العدم المحض، وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث، وفيها أي في الظلمات توجد عين الحياة. هذا القول منه إشارة إلى ماقال في مدارج المعارج: واعلم أنّ فوق عالم الحياة عالم الوجود، وفوق عالم الوجود عالم الملك الودود ولانهاية لعالمه انتهى. فظهر إنه قد يكون مرادهم من العدم مايقابل هذا النحو من الوجود الظلي وإن لم يكن هذا الإطلاق على سبيل الحقيقة بل على المجاز، لأنّ الوجود في عرفهم مايكون مبدء الآثار ومنشأ الأكوان ويمكن أيضاً أن يكون مرادهم من الوجود ما يكون معلوماً ومخبراً عنه، وكل

(١) يعني لما كان للوجود اطلاقات فاذا سمعوا من أكابر الحكماء و العرفاء ان الواجب معالي وجود والوجود يطلق على المطلق الانبساطي والعام من حيث الصدق على أي مصداق كان تطرق هذا الظن، وكذا اذا نفوا هؤلاء الاكابر الوجود كقولهم: ظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث، وقولهم: فوق عالم الوجود عالم الملك الودود ونحو ذلك كان من باب نفي الخاص أي نفي الوجود المنبسط أو نفي مفهوم الموجود بماهو مفهوم أو بماهو متحقق في الوجود الخاص وصادق عليه ونفي الخاص لايستلزم نفي العام فكونه تعالى وراء الوجود ومحيطاً به وعالياً عليه باعتبار انه وجود حق محيط بالوجود المطلق وبالعام من حيث الصدق على الوجود المحدود، وهؤلاء الجهلة ظنوا من هذه العبارات انه تعالى وراء الوجود بقول مطلق فتفوهوا بان لاتحقق للمرتبة الاحدية وهذا من بعض الظن «ان الظن لايغني من الحق شيئاً» ـ س ره.

مالايكون للعقل سبيل إلى معرفة ذاته وكُنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط لا و غيب الغيُوب حيث لايكون لأحد من الخلق قدم في شُهُوده وإدراكه فيصدق عليه إنه غيرموجودلغيره ، على أنّ الوجود قديطلق على المأخوذ من الوجدان ، وهو أيضاً مرجعه إلى الوجود الرابطي فيكون مسلوباً عنه تعالى إذ لايمكن نيله وظهوره لأحدإلامنجهة تعيناته ومظاهره ، لكن تحققه بذاته وكماله بنفسه ووجوده إنماهو بالفعل لابالقوة، وبالوجوب لابالإمكان ، فذاته يظهرُ بذاته على ذاته في مرتبة الأحدية الصرفة المعبر عنه بالكنز المخفي في الحديث المشهُور ، ويظهر بعد هذا الظهورظهُور آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور طوراً بعد طور في المظاهر المعبر عنه بالمعروفية ، وهذا الظهُور الثانوي هو مشاهدة الذات القيومية في المرائي العقلية والنفسية بمدارك كل شاهد وعارف وبمشاعر كل ذكي وبليد ، وعالم وجاهل على حسب درجات الظهور جلاءاً وخفاءً وطبقات المدارك كمالا ونقصاً ، والتكثر في الظهورات والتفاوت في الشئُونات لايقدح وحدة الذات ، ولا ينثلم الكمال الواجبي، ولا يتغير به الوجود الثابت الأزلي عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء ولذا قيل :

وما الوجه إلاّ واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعدّدا

فصل (٣١)

في الاشارة الى نفي جهات الشرور عن الوجود الحقيقي (١)

اعلم أنّ الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهية

(١) قديقال. الوجود الحقيقي ويرادبه الواجب بالذات تعالى شأنه لانه الوجود في نفسه بنفسه لنفسه ،وقديقال:ويرادبه مايقابل المفهوم الانتزاعي أي الذي يطرد العدم وهو المرادهاهنا وهذه المسألة أعني الوجودخير خفيفة المؤنة لكونهابديهية ومع هذا تقبلة الموازين كثيرة الفوائد لابد للسالكين من تذكرها دائماً حتى يشاهد واسريان التجلي فمالم تنج [illegible] النفس والشرية عن ساحة عزحضرة الوجود لم يسغ لك التفوه بان وجود كل وردوشوك تجلية تعالى [illegible] .

وهي المعبرة عندهم بالثبوت، فالأولى عبارة عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم. والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه. والحكم بها عليه بحسب نفس هوية ذلك الوجود في أي ظرف كان خارجاً أو ذهناً من غير تخلل جعل وتأثير في ذلك، ومن غير انفكاك هذه الشيئية عن نفس الوجود كما زعمته[1] المعتزلة بل على ما هو رأى المحصّلين من المشائين، وقد علمت أنّ موجودية الماهيات ليست بأن يصير الوجود صفة لها بل بأن تصير معقولة من الوجود ومتحدة به، فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية كما مر ذكره مراراً، وبهذه الشيئية يمتاز ماهية الممكن عن الممتنع وتقبل الفيض الربوبي وتستمع أمر كن فيدخل في الوجود بإذن ربّها كما أُشير إليه في قوله تعالى: «إنما أمرنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون».

لايقال: إنّ ماهية كل ممكن على ماقررت هي عين وجوده وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون مقدماً عليه قابلاً له.

قلنا:[2] نعم ولكنّ الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة إجمالية منشاؤها علم الحق الأول بذاته وتعقله لمراتب الهيّة وشئونه، فتلك الوجودات قبل أن تنزلت وتعددت وتفصّلت كان لها في تلك المرتبة السابقة أسماء وصفات ذاتية

(١) وان أوهم الانفكاك توصيفهم الاعيان بالثابتة وكذا أوهم التوافق مع المعتزلة حيث ان المعتزلة أيضاً عبروا عن الشيئية المنفكة عن كافة الوجودات بالثبوت ولكن أين هذا من ذاك فان هذه الشيئية الثبوتية عند العرفاء تطفلية تبعية للوجود العلمي وعند المعتزلة استقلالية وبعبارة اخرى شيئيتها الثبوتية عند المعتزلة منفكة عن كافة الوجودات سواءاً كانت عينية أو علمية، وعند العرفاء عن وجوداتها العينية الخاصة بها فيما لايزال لا عن الوجود العلمي في الازل ـ س ره.

(٢) هذا ارخاء للعنان والا فالتقدم بالتجوهر للماهية يكفي في القابلية و استماع أمر كن ولايلزم التقدم بالوجود على الوجود. نعم ما اكرم من التقدم بالوجود على الوجودات الخاصة بها في عالم الطبيعة باعتبار أكوانها السابقة وبروزاتها في النشآت العلمية اللوحية والقلمية والعنائية أظهر و أبين وأقوم، ولاسيما بناءاً على اعتبارية الماهية واصالة الوجود فان للوجود تقدماً بالاحقية كالماهية المتحققة بالعرض المجهولة بالتبع ـ س ره.

ينبعث عنها الماهيات والأعيان الثابتة ، فهي في تلك المرتبة أيضاً تابعة للوجودات الخاصة الموجودة سابقاً باعتبار معلوميتها الحق سبحانه علماً كمالياً هو عين ذاته كما سيجيء تحقيقه في مباحث العلم ، إلا أن معلوميتها في الأزل على هذا الوجه أي باعتبار ثبوتها تبعاً لوجودات الحقائق الإمكانية في علم الحق تعالى منشأ لظهور تلك الوجودات في المراتب المتأخرة على طبق ثبوتها العلمي في ذات الحق سبحانه على الوجه الّذي أشرنا إليه. ثم إذا فاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت وتعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره ، فلم يلزم في شيء من المراتب الواقعة في الخارج تقدم الماهية الخاصة على وجودها المنسوب هي إليه ، أما في مرتبة علمه تعالى فالأعيان تابعة لوجود الحق تعالى الّذي هو بعينه علمه بوجودات الأشياء إجمالاً (١) وبماهيات الأشياء تفصيلا من جهة معلوميتها مفصلة عن وجود الحق تعالى ، إذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرع سمعك برهانه من ذي قبل إنشاء الله تعالى وأما في الخارج فكذلك لأن الفائض والمجعول ليس إلاّ أنحاء الوجودات بالذات والماهيات تابعة في الفيضان والجعل بالعرض، فظهر صدق ما وقع في ألسنة العرفاء إن موجودية الأعيان وقبولها للفيض الوجودي واستماعها للأمر الواجبي بالدخول في دار الوجود عبارة عن ظهور أحكام كل منها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مرة ، وأما الشيئية

---

(١) المراد بالاجمال بساطة ذلك الوجود الاكيد الشديدي الذي هو ببساطة كل الوجودات ولهذا كان علماً اجمالياً في عين الكشف التفصيلي بكل وجود وانما كان علماً بماهيات الاشياء تفصيلا لان ذلك الوجود الوجوبي ملزوم الاسماء والصفات الملزومة للاعيان الثابتة وكلا اللازمين من اللوازم الغير المتأخرة في الوجود عن وجود الملزوم والاعيان الثابتة في تلك المرتبة حاق نفس الامر وعين ماهي عليه لكل شيء فذلك الوجود لوجدانه كل الوجودات وجامعيته لجميع الماهيات بتبعية الاسماء والصفات علم بكل شيء ، فان شئت قلت : لايعزب عن علمه مثقال ذرة ، وان شئت قلت لايشذ عن وجوده وجود ، وعن شيئية أسمائه ماهية وعين ثابت فالمعنى واحد - س ره .

المنفية عن الإنسان في قوله [١] تعالى: «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص باعتبا تميزها وخصوصها لئلا يلزم التناقض، وكذا الشيئية المذكورة في قوله ﷺ: كان الله ولم يكن معه شيء، ومعلوم أن ليس للماهيات الإمكانية عند أهل الله والعارفين إلّا الشيئية الثبوتية لا الشيئية الوجودية إلّا على ضرب من المجاز، ولأجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحق ابو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله ولم يكل معه شيء قال والان كما كان. وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة فوائد العقائد في صفة أهل الله وهم الّذين يصلون إلى مقام الوحدة من غير شبهة الحلول والإتحاد، والمشاهدون جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شيء، ويعرفون إنه الآن كما كان. وقال في هذه الرسالة حكاية عن نفسه وأبصر كلُّ شيء هالك إلّا وجهه، وأُعاين «كل من عليها فان» من غير شك وتخمين، وهذا المقام مقام الوحدة.

فإذا تقررت هذه المقدمات فنقول: إنَّ الماهيات والأعيان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عين الجمع سابقاً و في تفصيل الوجودات لاحقاً لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي هي بحسب تميزها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ الأحكام الكثيرة، والإمكان وسائر النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك الحيثية، ويرجع إليها الشرور والآفات الّتي هي من لوازم الماهيات من غير جعل، فتصير [٢] بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقائص إليه، فعدم اعتبار

(١) فهل بمعنى قد والمراد بالحين المرتبة كما في قوله عليه السلام لي مع الله وقت والدهر يمكن أن يراد به المعنى المتداول بين القدماء من الحكماء أي وعاء وجود العقول المفارقة والانوار القاهرة ومافي حكمها، والشيئية المنفية في السلسلة النزولية شيئية وجوده الخاص به في عالم الطبيعة كما قال المصنف قدس سره والمثبتة المشار اليها بلفظ الانسان شيئية الماهية فلا يلزم التناقض كما اشار اليه من حيث نفي شيئية عنه مع اطلاق الانسانية عليه ويمكن أن يكون الاية اشارة الى أطوار الانسان في السلسلة الصعودية فنفى الشيئية أريد به نفي الشيئية الفعلية واثباتها اريد به القوة لان قوة الشيء ضيف منه والمادة من مقومات الشيء -س ره-.

(٢) كما ان الهيولى في المركبات الخارجية وقاية للحق عن استناد الشرور والانفعالات☆

الأعيان والماهيات أصلاً منشأً للضلالة والحيرة والإلحاد وبطلان الحكمة والشريعة إذ باعتبار شيئية الماهيات واستناد لوازمها إليها يندفع كثير من الإشكالات.

منها: وقوع الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده، وهاهنا سر القدر، على أنّ بعض المحققين من الموحّدين عدّوا شيئية الأعيان من جملة شئونه باعتبار [١] بطونه وعلمه بصور تجلياته الّذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة على ظهورها لكن الخوض في هذه المسألة يحير العقول الضعيفة [٢]، وقلّ من العلماء من لا يكون هذا السّر ضرّاً مضرّة عليه وفتنة مضلّة لرسوخ علمه وقوة سلوكه وثبات عقله، فلا تزل قدمه عن سنن الحق وصراطه المستقيم، وإلى ذلك أشار القوتري بقوله: وإن كانت [٣] شئونه أيضاً من أحكام ذاته الكامنة في وحدته ولكن ثمة فارق يعرفه الكمّل، وهاهنا بحار لا ساحل لها ولا مخلص منها إلاّ لمن شاء الله، وقال أيضاً: ومطلق الظهور حكماً للأشياء مطلق الظهور عيناً للوجود، وتعين الظهور الحكمي بالتميز المشهود، وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من المراتب الّتي اشتمل عليها العلم [٤] بالنسبة

☆اليه وعن نسبة عدم التعادل في فيضه مع أن الرحمن على العرش استوى وما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » ـ س ره .

(١) أي باعتبار أن شيئية الاعيان مظهر اسم الباطن ـ س ره .

(٢) بل جل العقول الفكرية ولو لم يكن كلهم لان شيئية الماهيات حيث انها لا تأبى عن العدم ولا عن النور والظلمة لا تناسب شيئية الوجود الصرف والنور البحت فكيف تكون هي شئوناً ذاتية وهو ظاهرا وفعلية لانها ليست مجعولة، وانها دون الجعل الا أن نظر بعض المحققين الى التوحيد حيث ان لها شيئية وان كل ما هو شيء شأنه، وحيث ان كونها غير وجود بنحو عدم الاعتبار لا اعتبار العدم وقد مر في اوائل الكتاب تقلا عن بعضهم ان الماهيات وجودات والوجودات عارضة لهذه الوجودات، وحيث انها صور علمية له تعالى وعلمه صفة ـ س ره .

(٣) هذه العبارة متشابهة لا تدل بمجردها على مطلوب المصنف قدس سره لان لفظ الشؤون في الوجودات أظهر منه في الماهيات، ولعل في ماقبل هذه العبارة أو ما بعدها ما يدل على المطلوب ولا يحضرني كلامه ـ س ره .

(٤) لعلك تظن ان الاظهر حذف العلم، لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين لم يكن☆

إلى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهور تعينه في مرتبة أُخرى ، وحكمه أيضاً في مرتبة مغاير لحكمه في مرتبة أُخرى وإن حصول الاشتراك في الظهورين بأمر جامع غير الّذي امتاز به كل منهما عن الآخر ، فالثابت [١] لشيء في شيء من شيء بشرط أو شروط أو المنتفى عنه لايثبت له ولا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط والشروط مرتبة كان الشرط أو حالا أو مكاناً أو زماناً أو غير ذلك ، وأحكام الوجود من حيث كل تعين وبالنسبة إلى كل معين من المراتب والأحوال ونحو ذلك لانهاية لها من حيث التفصيل وإن تناهت الأصول انتهى كلامُهُ .

فصل (٣٢)

فيه يستأنف الكلام من سبيل اخر في كيفية لحوق الشرور والافات لطبيعة الوجود على وجه لاينافي خيريتها الذاتية

لعلّك قد تفطنت مما سلف ذكره بأنه متى تجلى الوجُود الحق الأحدي على ماهية من الماهيات المتباينة بحسب مفهومها وشيئيتها ولوازمها وقد قذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده أو واجبة به حقاً بحقيقته (بحقّيته خ ل) ظهر في كل منها بحسبها وتلون بلونها ، واتصف في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين ، وقد علمت سابقاً إنَّ تلك الصفات والنعوت الذاتية المسماة بالماهيات عند الحكماء وبالأعيان عند العرفا متقدمة على الوجودات الخاصة بحسب الذهن تابعة لها بحسب الخارج لكون المفاض والمجعول إنما يكون هو الوجود لاالماهية ، فالتخالف بين الماهيات بحسب الذات وبين الوجودات بنفس الشدة والضعف

☆تفاوت ـ س ره .

(١) المثال لكون الشرط مرتبة ان العقل ثابت له من شي هو الوجود المفارقي في شيء أي في حد هو أعلى مراتب التجرد الامكاني بشرط عدم الواسطة بينه وبين الواجب تعالى مالم يثبت منع عدمه ذلك الشرط ، والمثال لكون الشرط حالا انه ثابت للاسد من الشجاعة حدمنها بشرط مزاج حار ☆

التقدم والتأخر ، والعلو والدنو ، و بالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية يظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواحد (١) في المواضع المختلفة فمنه « عذب فرات ومنه ملح اُجاج » ، وكشعاع الشمس الملوّن بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن الألوان .

وقال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة له في شرح بعض الأحاديث : كل ماكان في ذاته من حيث ذاته عرياً عن الأوصاف المختلفة التقييدية وكان في غاية اللطف ، فإنّ ظهوره وتعينه في حقيقية كل متعين ومرتبة وعالم إنما يكون بحسب قابلية الأمر المتعين والمرتبة المقتضية تعينه وظهوره انتهى ، فقد ظهر إنّ كل ما نسب إلى المظاهر والمجالي من الأفعال والصفات المخصوصة فهو ثابت لها من وجه و مسلوب عنها من وجه إذ لكل موجود خاص جهة ذات وماهية ، وجهة وجود وظهور وليس للحق إلّا إفاضة الوجود على الماهيات وله الحمد والشكر على إفاضة الخير على الأشياء ، وإذا ثبت كون كل ممكن ذا جهتين ماهية ووجود ، وحيثيتين إمكان ذاتي ووجوب غيري وصحة إثبات ما ينسب إليه او سلبه عنه كل منهما بجهة ، وعلمت أيضاً أنّ جهة الاتفاق والخيرية في الأشياء هو الوجود وجهة التخالف والشرية هي الماهيات فقد دريت إنّ التنزيه والتشبيه في كلام الله و كلام انبيائه ﷺ يرجع إلى هاتين الجهتين ، و كلاهما محمول على ظاهرهما بلا تناقض وتأويل ، فالايجاد والإفاضة والفعلية والتكميل والتحصّل والبقاء واللطف والرحمة من جنب الله وقدرته والقابلية والقصور والخلل والفتور والفناء والدثور والتجدد والزوال والقهر والغضب من قبل الخلق واستطاعتهم ، كما نظمه بعض الفرس حيث قال :

☆ ولكون الشرط مكاناً انه ثابت للنبات من الشرور في المقدار حد بشرط مكان مواجه للشمس ، و كذا بشرط زمان الربيع مثلا -س ره .

(١) كما اشير اليه في الكتاب الالهي بالماء الذي في الاودية بقدرها ، وعبر من الماهيات والتعينات بالزبد المحمول على الماء ، وعلى الموقدات الذاتية الذاهب جفاءاً -س ره .

ازآن جانب بود ايجاد وتكميل　　　وزين جانب بود هر لحظه تبديل

والتفاوت في القوابل والحقائق الإمكانية والماهيات إنما يحصل لها بوجه من نفس[١] ذواتها ، وبوجه من الفيض الأقدس المسمّى بالقضاء الأزلي الّذي هو عبارة عن ثبوت الأشياء في علم الله تعالى بالنظام الأليق الأفضل من حيث كونها تابعة لأسماء الحق وصفاته الّتي هي عين ذاته ، ووجود تلك الماهيات في الخارج بإفاضة الوجود عليها بحسب أوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق يسمّى عندهم بالفيض المقدس وهو بعينه القدر الخارجي إذ التقدير تابع لعلم الله تعالى وكلاهما في الوجود غير منفك عن ذاته ، وهذا لاينافي حدوث الأشياء وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض آخر كما ستطلع عليه إنشاء الله تعالى عند معرفة الزمان والدهر والسرمد ونحو نسبة هذه المعاني الى مبدع الكل على وجه مقدس لايوجب تغيراً لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله من حيث أنها أفعاله ، وعند بيان إحاطته بالزمانيات والمكانيّات على الوجه المقدس الشمولي يتبين كيفية تكلمه تعالى مع ملائكته ورسله لا على الوجه الّذي يقوله الأشاعرة.

والحاصل[٢] إنّ النقائص والذمائم في وجودات الممكنات ترجع إلى خصوصيات

---

(١) أما كون اختلافها من نفس ذواتها فلانه كما لم يجعل الجاعل السواد سواداً والبياض بياضاً لم يجعلهما مختلفين جعلا بالذات لبطلان الجعل التركيبي في الذاتيات ولوازم الذات بل اذا جعلهما جعلا بسيطاً كانا مختلفين بنفس ذاتيهما وأما كون اختلافها من الفيض الاقدس فلما مر من ان للماهيات أكواناً سابقة وبرزات متقدمة في مراتب الوجود ، فاختلافها في النشأة الطبيعة ظل اختلافها في النشأة المثالية واختلافها هناك ظل اختلافها في النشأة الجبروتية واختلافها هناك ظل اختلافها في النشآة اللاهوتية المشار اليها بالفيض وذلك الإختلاف ظل اختلاف الاسماء والصفات وأسماؤه وصفاته غير معللة وفي بعض خطب نهج البلاغة من قال لم فقد علله -س ره .

(٢) النقيصة والذميمة أعم من العقلية والشرعية فحد الصلاة وتعينها نقيصة عقلية كحد السيئات الشرعية ،فهو مستند اليك بما أنت ماهية محدودة باعتبار وجه النفس منك فالاثار بما هي محدودات مستندة الى مبادى الاثار بما هي ماهيات محدودة وبما هي وجودات وجهات نورانية مستندة اليها بما هي وجود ووجه الله -س ره .

المحال والقوابل لا إلى الوجود بما هو وجود ، وبذلك يندفع شبهة الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين آيتين كريمتين من كتاب الله العزيز إحداهما قوله تعالى « وما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيّئة فمن نفسك » والأخرى قوله تعالى : « قل كلّ من عند الله »وما احسن ماوقع متصلا بهذه الآية إيماء بلطافة هذه المسألة من قوله تعالى : « فما لهؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثاً » وذلك لأن مسألة العلّة والمعلول قد أشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها ، فإن المعلولات إنما هي استار على وجه العلل وفيها هلك من هلك ، والأمر ماترى ، العلماء حيارى فيها ؟ فمنهم من يثبت الأسباب ، ومنهم من ينفيها ، ولذا قيل : إنّ الناس في هذه المسألة بين حيارى وجهّال ،فمن استشفى من هذا الداء العضال والمزلقة الّتي لايخلص منها الاّ المخلصون أصبح موحداً لاينافي توحيده رؤية الأسباب .

وخلاصة تحقيق هذا المقام إنّ لكل شيء كما مر وجهاً خاصّاً إلى ربّ الأرباب ومسبّب الأسباب به يسبّحه وينزهه ويحمده ، والتأثير الّذي يشاهد من الأسباب إنما هو من اسم من الأسماء الحسنى الّذي هذا السبب مظهره ،وسبّح له بلسان الذاكرية في مرتبته لامن نفس ذاته الكائنة فانها فاسدة ، فاختلاف الحقائق في الموجودات يرجع بوجه إلى اختلاف الأسماء لكن الشرور والنقائص ترجع إلى خصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتأخرة عند نزول حقيقة الوجود ، و لسان جميع الشرايع الحقة ناطق بأنّ وجود كل كمال وخير وسلامة يضاف إلى الحق تعالى ، ولزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف إلى الخلق ، كما في قوله تعالى :(١) حكاية عن الخليل على نبيّنا وعليه السلام « وإذا مرضتُ فهو يشفين » فانه عليه صلوات الرّحمان أضاف المرض إلى نفسه والشفاء

(١) وكذا قوله تعالى حكاية عن خضر عليه السلام في موضع أردت أن أعيبها ،وفي موضع آخر فاراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما ، وفي موضع آخر فاردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه ـ س ره .

إلى ربه ، وفي قوله تعالى أيضاً: «إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت الغفور الرحيم » إشارة إلى أن العذاب للنفوس الجاهلة الشقية ليس من قبل الحق الأول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتائج أعمالها وأفعالها ، ومن لوازم أخلاقها الردية ، فكأنها هي حمالة حطب نيرانها يوم الآخرة لخطيئة سابقة كمن أدى نهمته إلى مرض شديد ، وإن المغفرة والرضوان من لوازم الوجود (الجوده) الأول ورحمته وإفاضة وجوده على الأشياء حسب امكان قوابلها، وكما في قول سيدنا محمد صلى الله عليه وآله حيث ذكر في دعائه صلى الله عليه وآله الخير كله بيديك [1] والشر ليس اليك ، وفي حديث آخر عنه صلى الله عليه وآله فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه ، فقد ظهر أن ليس للحق إلا حمد إفاضة الوجوه و إخراج الماهيات من العدم إلى الكون والتحصيل ، ومن القوة إلى الفعل والتكميل ، ومن البطون إلى الظهور ، والله الهادى إلى سواء السبيل .

فصل (٣٣)

في كيفية كون الممكنات مرايا لظهور الحق فيها ومجالي لتجلي الاله عليها

قد اشير فيما سبق إن جميع الماهيات والممكنات مرائي لوجود الحق تعالى ومجالي لحقيقته المقدسة ، وخاصية كل مرآة بما هي مرآة أن تحكي صورة ما تجلي فيها، إلا أن المحسوسات لكثرة قشورها وتراكم جهات النقص والإمكان فيها لايمكن لها حكاية الحق الأول إلا في غاية البعد كما ذكره معلم المشائين

(١) أي الوجود على الاطلاق بيديك الجمالية والجلالية ، ومظاهر أسمائك بل نفس اسمائك اللطفية والقهرية ، والشر ليس اليك يؤخذ سالبة بسيطة منتفية بانتفاء الموضوع لانا اذا فحصنا وبحثنا عن الذات والذاتي للشر لم يبق له الا العدم كما تقدم فالثنوى الذى يقول نجد في العالم خيرات وشروراً والخير المحض لايصدر منه الا الخير ، فلابد للشرور من مبدء آخر وجودى شرير قد استسمن ذا ورم ، ونفخ من غير ضرم ، ولم يفهم ان الشر مرجعه العدم ـ س ره .

أرسطاطاليس في أثولوجيا، وهو كتابه المعروف بمعرفة الربوبية وبيان ذلك إنّ للحق تجلياً واحداً على الأشياء وظهوراً واحداً على الممكنات، و هذا الظهور على الأشياء هو بعينه ظهوره الثاني على نفسه [١] في مرتبة الأفعال، فانه سبحانه لغاية تماميّته وفرط كمال فضل ذاته من ذاته، وفاض ذاته لكونه فوق التمام من ذاته وهذا الظهور الثانوي لذاته على نفسه لايمكن أن يكون مثل ظهوره الأولي لاستحالة المثلين، وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشعاع نحو المضيء في النورية، فلامحالة نشأت من هذا الظهور الثانوي الّذي هو نزول الوجود الواجبي بعبارة، والإفاضة بعبارة أخرى والنفس الرحمانية في اصطلاح قوم والعلّية [٢] والتأثير في لسان قوم آخر، والمحبة [٣] الافعالية عند أهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض، الكثرة والتعدد حسب تكثر الأسماء والصفات في نحو العلم الاجمالي البسيط المقدس، فظهرت الذات الأحدية والحقيقة الواجبية في كل واحد من مرائى الماهيات بحسبه، لأنّ [٤] لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض، وإلّا يلزم انثلام الوحدة الحقة تعالى عنه علواً كبيراً.

قال الشيخ محيي الدّين العربي في الباب الثالث والستين في كتاب الفتوحات المكيّة: إذا أدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه، وأنّه ماأدرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المرآة أو الكبر لعظمه

---

(١) أى على ما من صقع نفسه فان الوجود المنبسط كالمعنى الحرفى ليس بائناً عنه لاهو ولاغيره، ويمكن ان يكون مبنياً على ماقال بعض المحققين من كون شيئية الاعيان من جملة شؤونه كمامر، اولما كانت الماهيات اعتبارية فالتجلى على الوجودات وهى من سنخ الوجوب - س ره.

(٢) لكنها على التحقيق هى التشؤن - س ره.

(٣) ومقام المعروفية - س ره.

(٤) فالظهور واحد فكيف الذات فالتفاوت ليس الافى المظاهر وهذا أيضاً ليس الافى الظهور الثانوى اذ ليس يساوق الاولى - س ره.

ولا يقدر أن ينكر إنه رأى صورته ويعلم أنه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة ، فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته وما رأى صورته ، فما تلك الصورة المرئية وأين محلها وما شأنها فهي (١) منتفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ، ولم يحصل علماً بحقيقته فهو بخالقها إذن أعجز وأجهل وأشد حيرة .

أقول : ونبه بذلك على أن تجليات الحق أدق وألطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت في إدراكه إلى أن يبلغ عجزها أن يقال : هل لهذا المدرك حقيقة أم لا ، فإن العقول لا يلحقه بالعدم الصرف ، وقد علمت أنه ليس بلا شيء ولا بالوجود المحض ، وقد علمت أنه ليس بشيء مباين للمقابل ولا بالإمكان البحت فالحكمة في خلق المرآة والحقيقة الظاهرة فيها هداية العبد إلى كيفية سريان نور الحق في الأشياء ، وتجليه على مرائى الماهيات وظهوره في كل شيء بحسبه فإن وجود كل ماهية إمكانية ليس هو نفس ماهيتها بحسب المعنى والحقيقة ، ولا عين الذات الواجبية لقصوره ونقصه وإمكانه ، ولا مفصولا عنها بالكلية لعدم استقلاله في التحقق كما مضى برهانه .

ثم إنه كما ثبت إن تجليه تعالى على الأشياء تجل واحد وإفاضة واحدة إنما حصل تعدده واختلافه بحسب تعدد الماهيات واختلافها ؛ تحقق وتبين إنه لا تكرار (٢)

---

(١) ونعم ما قيل :

گر جمله توئى پس اينجهان چيست ورهيچ نيم پس اين فغان چيست

ـ س ره .

(٢) هذا الكلام يستعمل في موضعين أحدهما انه لا تكرار اذ تجليه تعالى واحد و التكرار يشعر باثنينية ما وثانيهما ما يساق قول الحكماء : المعدوم لا يعاد بعينه ، وهو قوله تعالى: كل يوم هو في شأن ، أي تجليه ان ترائى مكرراً بالعرض وبالتبع للمجالي والقوابل ، فليعرف ان كل آن له ☼

في التجلي باعتبار مظهر واحد ، ومنه يستفاد إنّ العلم بكل حقيقة لايكون إلّاحضورها لاحصول شبح آخر منها ،لأنّ ظهور شبحها ليس هو بعينه ظهورها وإلّا لزم التكرار (١) ؟ وقد نفاه العرفاء كما قدتبين لك .

ومن هاهنا ينكشف لذي البصيرة دقيقة اُخرى هي إنه قداختلف الحكماء في أنّ إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء عند تجردها واتصالها بالمَبدء الفياض أهو على سبيل الرشح ، أوعلى نهج (٢) العكس أي من جهة إفاضة صور الأشياء على ذاتها ، أو على نهج مشاهدتها في ذات المَبدء الفعال ،ولكل من المذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب أهل الفن ، وعند التحقيق يظهر على العارف البصير إنه لاهذا ولا ذاك ، بل بأنّ سبب الاتصال التام للنفس بالمبدء لماكان من جهة فنائها عن ذاتها واندكاك جبل انيتها وبقائها

*تجل جديد ،وله ظهورات متفننة كماقيل :

عنكبوتان مگس قديد كنند — عارفان دردمى دو عيد كنند

وهو المرادهاهنا-س ره .

(١) بيان لقوله لايكون الاحضورها والمراد بالشبح غير الشبح المصطلح عليه المذكور في مبحث الوجود الذهني لانه واضح البطلان بل أن يوجد عين الماهية الخارجية بوجود ذهني بحيث تكون الماهية معروضة للكثرة والاثنينية بنفسها ،ومحصل البيان ان الماهية الانسانية مثلا اذا علمناها فاما أن تكون الماهية المعلومة واحدة وجوداً وماهية أو واحدة ماهية لاوجوداً أو كثيرة ماهية ووجوداً والثاني مستلزم للتكرار ، والثالث مستلزم لكون العلم جهلا لان شبح الشيء غير الشيء والاول المطلوب ،فالماهية بوجودها الخارجي حاضرة عند العالم لكن الموجود الخارجي تترتب عليه الاثار بخلاف الموجود الذهني ،والمفروض ان الامر واحد فالماهية الخارجية ذات مرتبتين هي معلومة واقعة في الذهن باحداهما وهي في الخارج بالاخرى -ط مده .

(٢) يترائى من ظاهر العكس انه نفس الرشح لامقابله ،وان تفسيره بالمشاهدة في ذات المبدء الفعال تفسير بالمباين لكن المراد بالعكس ليس مثل الصورة في المرآة كما هو المراد من الرشح بل انعكاس الاشراق الذى من المبدء الفعال على النفس من النفس الى المبدء الفعال فترى مافيه من الحقائق كانعكاس الخطوط الشعاعية التي للنير من الاشياء الصيقلية الى نفس النير كما يقول به الرياضيون ،فقوله :أي من جهة الخ تفسير الرشح ،وقوله : أوعلى نهج مشاهدتها الخ تفسير العكس ،ويحتمل أن يكون الترديد في الرشح والعكس ترديداً في العبارة والتفسير لكليهما ويكون قوله : أوعلى نهج مشاهدتها مقابلا لهما -س ره .

بالحق واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الأشياء كما هي عليها في الخارج لا أن ما يراها من الحقائق غير ما وقعت في الأعيان وإلاّ يلزم التكرار في التجلي الإلهي، وهو مما قد ثبت بطلانه مما نفاه العرفاء والحكماء الرواقيون القائلون بأنّ وجود الأشياء في الأعيان وهو بعينه نحو معلوميتها للحق (١) من الحق لا من الأشياء، وإنّ عالمية الحق سبحانه بالأشياء هي بعينها فيضانها عنه باشراق نوره الوجودي، فكل ما أدركه العارف المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الأشياء على ما هي عليها في الخارج لا أشباحها ومثالاتها، وأما الناقص المحجوب فيرى الحق في مرآة الأشياء ويعتقده على حسب ما يراه، فيعرفه على صورة معتقده، فإذا (٢) تجلّى الحق له يوم القيامة في غير الصورة التي يعتقده كذلك ينكره ويتعوذ منه ومن هاهنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها من الأشياء

---

(١) أي من الجهة النورانية من الحق في الأشياء لئلا يلزم الاستكمال للحق من غيره من حيث هو غيره - س ره.

(٢) هكذا حقق الشيخ محيي الدين وقد نظمه في سلسلة الذهب بقوله:

تخته جمله عقايد باش　　در همه صورتش مشاهد باش

روز محشر كه بر عموم بشر　　حق تجلي كند بجمله صور

آن تجلي ز حضرت أحدش　　نبود جز بوفق معتقدش

وهذا معنى ما قيل.

جمالك في كل الحقائق سائر　　و ليس له الاجلالك ساتر

فليس الساتر الا انه ليس بجسم وليس بجوهر وليس بعرض ونحو ذلك، وهذه صفات الجلال لكن المحقق البصير الناقد يصفه بصفات جلاله مع شهوده سريان نور جماله في كل درة وذرة فانه يرى في الجسم وجوداً وقياماً بالذات والوجود أينما تحقق وجه الله النوراني، والقيام بالذات حق القيوم تعالى فلا يسلبان عنه تعالى انما يسلب حده ونقصه، وكذا الجوهر المطلق له قيام بالذات في المفارقات و المقارنات وبقاءاً بالشخص في المفارقات وبالنوع في المقارنات بل بالشخص بناءاً على أن العدم يطرىان الضد ولا تضاد في الجواهر ولا يسلب البقاء عنه هو الباقي وكل شيء هالك والمسلوب منه تعالى ماهية الجوهر المعتبر في حده بقولهم ماهية اذا الخ، وكذا العرض كمال الموضوع وتشخصه وهو الكمال المطلق والتشخص المحض والمسلوب منه تعالى الماهية والحاجة فاذن جماله جلاله وجلاله جماله والحجاب عدمي أو شدة الظهور و قصور المدارك - س ره.

إليه الإشارة في قوله تعالى «أنا عند ظن عبدي بي»، فيقبل كل أحد منه مايليق بحاله ويناسبه من التجليات الإلهية، وينكر مالا يعطيه نشأته، والسالك الواصل الفاني يشاهد الحق مجرداً عن نسبة الخلق إليه، فيحجبه ضيق فنائه وقصور ذاته عن الخلق لضيق الفاني عن كل شيء، فكما كان قبل الفناء محجوباً بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي فكذلك في ثاني الحال لأجل فنائه عن كل شيء ذاهل عن مراتب الإلهية، وتجلياته الذاتية والأسمائية. وأما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع إلى التفصيل مستمداً من الإجمال فيشاهد الحق على وجه أسمائه وصفاته، فيرى الخلق بالحق فيسير في أرض الحقائق التي اُشرقت بنور ربها فيكون علمه في هذا المقام بالأشياء من جهة العلم بمبدء الأشياء، ومظهر وجوداتها ومظهر أعيانها الثابتة وماهياتها، فيصدق حينئذ إنه يرى الأشيا كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السماوات والأرض، (١) فثبت إنه كما أن الأشياء بوجه مرائي ذات الحق ووجوده فكذلك الحق مرآة حقائق الأشياء، لكن مرآتية كل واحد من المرآتين بوجه غير الأخرى.

وبيان ذلك إن كل واحدة من المرائي التي هي غير ذات الحق كمرائي ماهيات الممكنات لظهور حقيقة الوجود. ومرائي القوى الخيالية الكلية التي هي مظاهر عالم المثال، والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظهر الصور الخيالية، والجليدية والماء والبلور والحديد التي كل منها مظهر للصور المبصرة، والحاسة السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر للمحسوسات الاربعة انما يكون مرآتيتها لأجل خلو ذاتها من حيث هي عما هي مظاهر له من الصور والكيفيات التي هي مظاهر ومرائي لشهودها، لكن لما لم يكن حيثية مرآتيتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجودها التقيد لوجودها

(١) واشير في الكتاب الالهي الى المقام الاول بقوله تعالى: سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى المقام الثاني بقوله تعالى: أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد — منه.

ذات كل منها بقيد وجودي لم تكن صادقة من كل الوجوه ، وإن لم تكن كاذبة أيضاً من كلّ الوجوه فأنت إذا نظرت إلى خصوص ذات المرآة وكونها من حديد أو زجاج مثلا حجبك ذلك عن ملاحظة تلك الصورة الّتي فيها ، ولا يكون هي عند ذلك مظهراً لها لتقيدها وحصرها ، وإذا قطعت النظر عن الحديد أو الزجاج ولم تنظر إليه نظراً استقلالياً بل نظراً ارتباطياً تعلقياً فعند ذلك تنظر إلى الصّورة المقابلة ، وتلك الخصُوصية حكمها باق وإن لم يكن ملتفتاً إليها ، فلاجل ذلك لم يكن المشهود بعينه وجود ذلك المرئي في نفسه ، فيصير خصوصيّة المرآة حجاباً عن وجوده الحقيقي على حَسَب تلك الخصوصية ، ولهذا اختلف المرائي (١) صغراً وكبراً واستقامة واعوجاجاً وظهوراً وخفاءاً لأجل اختلاف خصُوصيات المرآة تحديباً وتقعيراً وصقالة وكدورة وإن لم تكن ملحوظة ، وكذا حكم باقي المرائي الإمكانية .

وأما الحق (٢) سُبحانه فلكون ذاته ذاتاً فياضة يفيض عنه صُور الأشياء ومعقوليتها يكون ذاته مظهراً يظهر به الأشياء على الوجه الّذي هي عليه . وبيان ذلك إنّ ذاته بذاته من غير حيثية أخرى مَبدء للأشياء ، فكذلك شهود ذاته مبدء شهود الأشياء لأنّ العلم التام بالعلة التامة يوجب علم التام بالمعلول وكما إن شهود ذاته ليس ولا يمكن الآ بنفس ذاته

(١) كذا في كثير من النسخ والصواب اختلف المرئي-ص ره .

(٢) فيه اشارة الى ترجيح مرآتية الحق للاشياء على العكس بوجوه :

منها انه محل صدوري لها ، ونسبته اليها ايجابية وجدانية ، وهي محل قبولي له ونسبتها اليها امكانية فقدانية .

ومنها انه يحاكيها على ماهي عليه وانها ليست كذلك ، لكن عند العرفاء الترجيح بالعكس لوجهين :

أحدهما ان المرآة آلة اللحاظ ، والحق ينبغي أن يكون هو الملحوظ بالذات .

وثانيهما ان المرآة مختفية في ظهور المرئي ، وفي نظر السالك لابد أن يكون الماهيات مختفية لا الحق .

والتوفيق ان منظور المصنف قدس سره ترجيح نسبة الارائة الى الحق في نفس الامر ، ومنظورهم ترجيح مرآتية الاشياء بالنسبة الى دأب السالك وديدنه فان للمرآة صفتين أحدهما الارائة والاظهار وهو شأن نور الانوار ، والثانية الاختفاء وهي شأن الماهيات

بل ذاته وشهود ذاته شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين ، وهما العلتان لوجود الخلق و شهودهم فكذا شهود ذوات الخلق لايتصوّر إلاّ بعين وجودها إذ العلتان واحدة بلا مغايرة ، فكذا المعلولان واحد بلا تعدد . فكما إنّ وجود الأشياء على ماهي عليها من توابع وجود الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ماهي عليها من توابع معقولية الحق و مشهوديته ، فثبت وتحقق إنّ ذاته تعالى من حيث ذاته مرآة يدرك بها صور الأشياء الكلية والجزئية على ماهي عليه في نفس الأمر بلا شَوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات .

تفريع: قد علم بما ذكر إنه لايمكن معرفة شيء من الأشياء إلاّ بمعرفة مبدعه وخالقه .كما مر ذكره سابقاً إذ وجود كل شيء ليس إلاّ نحواً واحداً لايحصل إلاّ من جهة واحدة لما علمت من امتناع تكرر شيء واحد وانتفاء الإثنينية في تجلي الحق، وانكشف صحة قول الحكماء إنّ العلم اليقيني باشياء ذوات الأسباب لايحصل إلاّ من جهة العلم بأسبابها ، فحقّق هذا المقام إن كنت من من ذوي الأقدام .

تعقيب: قد وضح لديك مما ذكر كيفية ماقرع سمعك في الفلسفة العامة إنّ العلم بالعلّة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين ، وأما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب إلاّ العلم بالعلّة المطلقة لا بخصوصيتها ، والسر في ذلك ليس ماهو مذكور في الكتب المشهورة من أنّ العلّة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه وأما المعلول بخصوصه فلا يستدعي إلاّ علة مطلقة ، لأنه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان بل السّر فيه إنّ المعلول كما حققناه ليس إلاّ نحواً خاصاً من تعينات العلّة ، ومرتبة معينة من تجلياتها ، فمن عرف حقيقة العلّة عرف شئونها وأطوارها بخلاف من عرف المَعلول فانه ماعرف علّته إلاّ بهذا النحو الخاص ، كمن يرى وجه الإنسان في واحدة من المرائى المختلفة صغراً و كبراً ، تحديباً وتقعيراً ، واستقامة وإعوجاجاً ، وقد حقق الشيخ الجليل محيي الدين الأعرابي هذا المطلب تحقيقاً بالغاً حيث ذكر

في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطيات إلى الذاتية والأسمائية بهذه العبارة إنّ التجلي من الذات لايكون أبداً إلّا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لايكون فإذاً المتجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق و لا يمكن أن تراه؟ مع علمه أنه ما رأى صورته إلّا فيه كالمرآة في الشاهد إذا رايت الصور فيها لاتراها مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلّا فيها. ثم قال وإذا ذقت هذا ذقت الغاية الّتي ليس فوقها غاية في حق المخلوق (١)، فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى (٢) أعلى من هذا الدرج، فما هو ثمّ أصلا وما بعده إلّا العدم المحض (٣) فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤية أسمائه وظهور أحكامها و ليست سوى عينه انتهى.

تعقيب اخر: ثم انكشف لك مما تلوناه عليك إنّ اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفهم في باب معرفة الحق يرجع إلى اختلاف أنحاء مشاهداتهم لتجليات الحق، والرد والإنكار منهم يؤل إلى غلبة أحكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض واحتجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر، فإذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول، ويسبّحونه عن شوائب التشبيه والنقص ويمجّدونه عن لوازم التجسم والتكثر، فهكذا حال كل من كان من جملة العقول المنزهة المسبّحة كبعض الحكماء، وينكره كل من لم يكن من المجردين كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها، وهكذا حال من كان في درجة تلك القوى الإدراكية بحسب ما يكون الغالب فيه كأكثر الظاهريين والمشبّهين، إذ ليس من شأنهم إدراك

---

(١) أي المخلوق من حيث هو مخلوق لايرى الحق الامن وراء حجاب تعينه الاانه ليس تعينه في نظر شهوده ـ س ره.

(٢) وأنت أنت ـ س ره.

(٣) أي في الفناء الصرف وان شوهد الحق بلاحجاب التعين الاأن الشاهد والمشاهد هو الحق ولغيره الطمس المحض والمحق الصرف ـ س ره.

الحق الأول إلاّ في مقام التشبيه والتجسيم ؟ وإذا تجلى بالصفات الثبوتية فتقبله القلوب والنفوس الناطقة لأنها مشبهة من حيث تعلقها بالأجسام ، ومنزهة من حيث تجرد جوهرها ، وينكره العقول المجرّدة الصرفة لعدم إعطاء نشأتها إلاّ مرتبة البعد عن عالم التجسيم والتحاشي عنه ، فيقبل كل نشأة من النشآت العقلية والنفسية والوهمية من التجليات الإلهية ماينا سبها ويليق بحالها ، وينكر مايخالفها ولم يكن يعطيه شأنها ، وذلك لأنّ كل أحد لايشاهد الحق إلاّ بتوسط وجوده الخاص ، ولا يعرفه إلاّ بوسلية هويته الخاصة ، ولا يظهر له من الحق إلا مايتجلى في مرآة ذاته المخصوصة ، فكل [١] قوة من القوى محجوبة عن الحق بنفسها لايرى أفضل من ذاتها كالملائكة الّتي نازعت في حق آدم ، وكالعقل والوهم فإنّ كلامنهما يدعي السلطنة على غيره ولا يذعن له ، فالعقل يدعي إنه محيط بإدراك الحقائق بحسب قوته النظرية ؟ وليس كذلك لأنه بحسب قوته الفكرية لايدرك إلاّ المفهومات [٢]

---

(١) كما في الحديث تجلي للاوهام بها وبها امتنع عنها قال الحلاج بيني وبينك اني ينازعني فارفع بلطفك اني من البين ـ س ره.

(٢) أي من حيث التحقق والصدق على المصاديق كما هو شأن الحكيم الباحث عن حقائق الموجودات لا عن المفهومات بما هي مفهومات .

ثم المراد بها العنوانات المطابقة للحقائق بتحصيل الحدود والرسوم لها والتصديقات اليقينية بها أي يحصل مطالب ماهو وهل هو ولم هو فيها فالعقل الفكرى حق له الرئاسة الكبرى والغبطة العظمى لسيره في ديار الكليات المطابقة للواقع وعدم مبالاته بقرى الجزئيات الداثرة ورساتيقها فأين مفهوم الفلك مثلا الذى يحصله العقل من انه الجسم البسيط ذو الطبيعة الخامسة الخالية من العنصرية ، ولوازمها الحى الدائم الحركة ذو القوة المحركة الغير المتناهية المظهر للديمومة الحقة والقدرة الغير المتناهية الوجوبية من المفهوم الذى في ذهن العامي الوهمي أي الجسم الذى فوقنا المعلوم له اجمالياً نهاية الاجمال أو تفصيلياً جهلا تركيبياً انه فيروزج أو زجاجة ، ولو انصف العامي الوهمي في تحصيل العقل مفهوم الجسم المطلق الذى هو أسهل موجود من الحقائق انه متصل واحد له هيولي وصورة غير مركب من أجزاء لا يتجزى مطلقاً ولا من أجرام صغار صلبة قابل لا نقسام غير متناه فضلا عن مفاهيم صفات حقيقة الحقائق ولكن من حيث التحقق كما أشرنا اليه و مفاهيم الحقائق الاخر من المفارقات ☆

الذهنية ولوازم الهويات الوجودية دون حقائقها الخارجية ، وغاية عرفانه مادام في مقام الفكر والنظر العلم الجملي بأنّ له رباً منزهاً عن النقائص والصفات الكونية وهو محتجب عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية ، وظهوراته التفصيلية، ونفوذ نوره في أقطار العوالم وكذلك الوهم يدعي السلطنة ويكذب العقل في كل ماهو خارج عن طوره من أجل إدراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات ، فلكل من القوى نصيب من الشيطنة (السلطنة خ ل) وكذلك لكل واحد من أشخاص الناس ماسوى الإنسان الكامل حصة من الشرك الخفي أو الجلي لكونه يعبد إسماً من أسماء الله ولا يعبد الله بجميع الأسماء كما أشار اليه في قوله تعالى سُبحانه : «ومن الناس من يَعبد الله على حرف فإن أصابه خير أطمانّ به وإن اصابته فتنة انقلب على وجهه» وأما الإنسان الكامل فهو الّذي يقبل الحق ويهتدى بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع أسمائه ، فهو [1] عبد الله في الحقيقة ولهذا سمى بهذا الإسم أكمل أفراد نوع الإنسان لأنه قد شاهد الحق الأول في جميع المظاهر الأمرية والخلقية من غير تطرق تكثر لا في الذات ولا في التجلي أيضاً لما مر من أنّ تجليه تعالى حقيقة واحدة ، والتكثر باعتبار تعدد شئونه وحيثياته [2] المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة الّتي لاوجود لها في ذاتها ، ولا يتعلق بها جعل وتأثير بل لها مع أنحاء

☆والمقارنات كذلك لوضع الجبهة ضرورا عند العقل ، ولذلل رقبته دينه ضعة وتطأطأ رأسه كليلا وتطامن ذليلا نعم من عرف الهويات والوجودات بالعلم الحضوري بنفس علم المبدء الاعلى وعرف الحقائق الخارجية بحقيقة الحقائق كما في الكمل من النفوس المتالهة كاد أن يكون رباً للعقل والعقلاء نعم ماقيل :

عاقلان نقطه پر گار وجودند ولي عشق داند كه در اين دايره سر گردانند

كما اشار س بقوله :وهو محتجب عن شهود الحق ـ س ره .

(١) وأما ماعداه كالملك فهو عبد السبوح القدوس ، والحيوان فهو عبد السميع البصير ، والجان فهو عبد اللطيف ، والشيطان فهو عبد المضل وهكذا ، وكذا غير الكامل من الانسان بحسب الفعلية في غير صراط الله كل يعبد اسماً خاصاً ـ س ره .

(٢) كون شيئية الماهيات شؤونه باعتبار ما نقل سابقاً عن بعض المحققين ـ س ره .

الوجودات التي هي أظلال للنور الأحدي ورشحات للوجود القيومي ضرب من الاتحاد فيصير أحكاماً لها ومحمولات عليها ، فالكاملون علموا الحقائق علماً لايطرء عليه ريب وشك ، فهم عباد الرّحمان الّذين يمشون على أرض الحقائق هوناً ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً ، وهم العقول الضعيفة القاصرة العاجزة عن إدراك التجليات الإلهية في كل موطن ومقام ، وأما النفوس الآبية الطاغية فهي غير معظمة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد ومضيق الحرمان عن إدراك الحقائق والأنوار الإلهية إذ لايقبلون إلاّ ما اعطت ذواتهم وقيل فيهم إنكم وما تعبُدون من دون الله حَصَبُ جهنم أي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وإضافته ، لأنهم حيث اشتبه عليهم الوجودات الّتي هي نفس فيضات الحق وأنحاء تجلياته بلوازم الماهيات الّتي هي اُمور برأسها وأصنام بحيالها فَتَعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب المتأخرة إليها ، ولم يَعبدُوا الحق الأول في جميع المراتب وبحسب كل الأسماء لأنهم لم يعلموا أنّ الحق هو المتجلّي في كل شيء مع أنه المتخلّي عن كلّ شيء ، فسبحان (١) من تنزه عن الفحشاء ، وسبحان من لايجري في ملكه إلاّ مايشاء .

ذكر اجمالي: اُنظر أيها السّالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعاً وفرادى ، فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق ، وإن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده ، و إن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مُستهلكة فقد جمعت بين الكمالين ، وفُزت بمقام الحُسنَيَين ، والحمد لله ذي العَظَمة والكبرياء وله الأسماءُ الحُسنى .

---

(١) حكى ان القاضي عبدالجبار المعتزلي صادف الشيخ أبا اسحق الاسفرايني الاشعري في بيت صاحب ابن عباد فقال القاضي تعريضا بالشيخ سبحان من تنزه عن الفحشاء ، وقال الشيخ في الحال : سبحان من لايجري في ملكه الا مايشاء ، وقد جمع الفقرتين المصنف من خذ الجمع واطرح الطرح و اياك والقدح والجرح ـ سره .

فصل (٣٤)

في ذكر (١) نمط آخر من البرهان على ان واجب الوجود فردانى الذات تام الحقيقة لايخرج من حقيقته (٢) شيء من الاشياء

اعلم أنّ واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء، فواجب الوجود كلّ الأشياء لايخرج عنه شيء من الأشياء.

و برهانه على الإجمال إنه لوخرج عن هوية حقيقته شيء لكان ذاته بذاته مصداق سَلب ذلك الشيء، وإلاّ لَصدق عليه سَلب سَلب ذلك الشيء إذ لامخرج عن النقيضين و سَلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتاً غير مَسلوب عنه وقد فرضناه (٣) مَسلوباً عنه هذا خلف. وإذاصدق سلب ذلك الشيء

(١) هذه مسألة غامضة مذكورة في أكثر كتبه حتى مختصراته كالعرشية والمشاعر قل من يهتدى اليها الاأرسطو باعتقاد المصنف قدس سره وماعندى ان كثيراً من العرفاء اهتدوا اليها حتى اصطلحوا في التعبير عنها بمقام التفصيل في الاجمال كما لايخفى على متتبع في كلامهم، ومن محسنات هذه المسألة ان أحد المخالفين في غاية الخلاف صار دليلا على الاخر فان غاية البساطة والوحدة اقتضت ان يكون هو الكل الذى في غاية الكثرة التى لا كثرة فوقها، وهذا كما قد يكون ماهو مناط الشبهة بعينه مناط الدفع كما في الشبهة الثنوية والدفع الذى تفاخر ارسطو به وقدقال بعض العرفاء: عرفت الله بجمعه بين الاضداد، ومسئلتنا هذه أحد مصاديقه، ثم اعجوبة اخرى ماقالوا بسيط الحقيقة كل الاشياء وليس بشيء منها أى ليس بشيء من حدودها وتقائصها، وعند العالم المحقق المدقق لاعجب في هذه المضادات اذلامضادة حقيقة و بالحقيقة هذه المسألة قوله تعالى: الله بكل شيء عليم -س ره.

(٢) واماماهية السراية بماهى سراب والحد والنقص فهو خارجة عن حقيقة ماهو حقيقة الحقائق، وليست داخلة فيه بالسلب البسيط التحصيلى المنتفى الموضوع -س ره.

أو نقول: فيكون ذلك الشيء ثابتاً غير مسلوب عنه وهو المطلوب فيكون التقرير بطريق الدليل المستقيم، وعلى ماذكره قدس سره التقرير بطريق دليل الخلف و كلاهما مستقيم -س ره.

(٣) وبعبارة اخرى من الوجود والعدم من الواجب والامتناع وبعبارة اخرى من الوجدان والفقدان.

عليه كانت ذاته متحصّلة القوام من حقيقة شيء، ولا حقيقة شيء (١) فيكون فيه تركيب، ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه بسيطاً هذا خلف.

و تفصيله (٢) إنّه إذا قلنا: إنّ الانسان ليس بفرس فسلب الفرسية عنه لابدّ

---

* ان قلت: العدم و نظائره ليست بشيء فكيف التركيب؟

قلت: أولا منقوض بانه لو تركب الواجب من ماهية ووجود لحكم العقول بانه يلزم تركبه من شيء وشيء و الحال ان الماهية أيضا ليست بشيء أعني شيئية الوجود.

وان قلتم: ان الماهية وان ليس لها شيئية الوجود لكن لها شيئية نفس الماهية وهذه ايضاً شيئية كما مضى قبيل ذلك.

قلنا: مثله في شيئية العدم، و كما انه لو لم يعتبر شيئية الماهية لم يكن الممكن زوجاً ولم يتحقق القابلية و المقبولية، و لا استماع أمر كن، و لا جنة و وقاية للحق تعالى و لا غير ذلك من الاحكام العرفانيه و الحكمية كما مر كذلك لو لم يعتبر شيئية العدم لم يتحقق الامكان و نظائره، فانه اذا لم يعتبر فما الذي يساوي مع الوجود في الممكن أو يسلب ضرورته في الممكن الخاص أو العام، و كفاك قولهم الشيء اما وجود و اما ماهية، و اما عدم، بل العدم و نظائره قد تكون خارجية، و قد تكون ذهنية أي يكون الخارج ظرفاً لنفسه لا لوجوده حتى يلزم التناقض، و ثانياً نقول: شر التراكيب هو التركيب من الوجود و العدم، و من الايجاب و السلب اذا كان السلب سلب الكمال لا سلب النقص، لانه سلب السلب فيرجع الى الاثبات بل لا تركيب الا هو، اذ التركيب يستدعي سنخين، و اذا كان لاحد الشيئين ما يحاذيه و لا يكون للاخر تحقق السنخان، و أما اذا كان لكل ما يحاذيه و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فلم يكن التركيب حينئذ، و التركيب من الوجود و الماهية أيضاً يرجع الى اعتبار الوجود و العدم - س ره.

(١) لما بنى في الاجمال على أن حيثية السلب يكون غير حيثية الاثبات ليلزم التركيب و لم يتعرض لشق الاخر و هو ان يكون السلب بعينها حيثية الايجاب حتى لا يلزم التركيب تعرض لابطاله في التفصيل، و لكن مع هذا عازه شق آخر فان التفصيل في المقام أن يقال حيثية السلب أو المحكي عنه به أو المصحح لصدقه أو ما شئت فسمه اما عين حيثية الايجاب أو غيرها و قد ابطلهما، و اما لا حيثية له أصلا و هو الاظهر لان السلب لا يستدعي موضوعاً و يصدق مع انتفاء الموضوع.

والجواب ان الكلام في الموضوع الموجود و السلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الايجاب العدولي، و الموجبة السالبة المحمول و يؤول اليهما و المصنف قدس سره كرر الاشارة اليه منها التعبير بلافرس، و منها ما هو من الصريح قوله: اذ ليس سلباً بحتاً، و قوله و كل مصداق لايجاب سلبه محمول.

وأن يكون من حيثية أُخرى غير حيثيّة الإنسانية، فإنه من حيث هو إنسان إنسان لاغير، وليس هو من حيث هو إنسان لافرساً وإلّا لكان المعقول من الإنسان بعينه هو المعقول من اللا فرس، ولزم من تعقل الإنسانية تعقّلُ اللا فرسية إذ ليست سلباً محضاً بل سلب نحو خاص من الوجود وليس كذلك؛ فإنا كثيرمّا نتعقل ماهية الإنسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية ومع ذلك يَصدق على حقيقة الإنسان إنها لافرس في الواقع، وإن لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الإنسان بما هو معنى الإنسان، فإنّ الإنسان ليس هو من حيث هو إنسان شيئاً من الأشياء غير الإنسان، وكذا [١] كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي هي إلّا هي ولكن في الواقع غير خال عن طرفي النقيض بحسب كل شيء من الأشياء غير نفسها فالانسان في نفس ذاته إما فرس أو ليس بفرس، و هو إما فلك أو غير فلك، وكذا الفلك إما إنسان أو غير إنسان، وهكذا في جميع الأشياء المعينة، فإذا لم يَصدق على كل منها ثبوت ما هو مباين له يَصدق عليه سلب ذلك المباين، فيَصدق على ذات الإنسان مثلا في الواقع سلب الفرس، فتكون ذاته مركبة من حَيثية الانسانية وحيثية اللا فرسية و غيرها من سلوب الأشياء، فكلُّ مصداق لايجاب سلب محمول عنه عليه لابدَّ وأن يكون مركب الحقيقة إذ لك أن تحضر صورته في الذهن وصور ذلك المحمول مواطاة أو اشتقاقاً فتقايس بينهما وتسلب أحدهما عن الآخر، فما [٢]

ان قلت: انتزاع المفاهيم المختلفة من وجود واحد يجوز فلم لايجوز كون حيثية واحدة مصداقاً للانسانية واللافرسية مثلا.

قلت: نعم يجوز اذا لم يكن بين المفاهيم تعاند كالوجود أو الوحدة والتشخص والعلم والقدرة ونحوها، وأما اذا كان فلا كالعلية والمعلولية، والمحركية و المتحركية، والايجاب والسلب ـ س ره.

(١) المراد بالماهية معناها الاعم أي ما به الشيء هو هو حتى يشمل حقيقة الوجود كما نحن بصدده ـ س ره.

(٢) ان قلت: الكلام في ان الانسان ليس بفرس مثلا لا أن الانسان ليس بانسان فما وجه قوله: ٭

به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو ، فإذا قلت ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب ، وإلّا لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً ، بل لابد وأن يكون موضوع هذه القضية أي قولنا زيد ليس بكاتب مركباً من صورة زيد وأمر آخر عدمي يكون به مسلوباً عنه الكتابة ، من قوة أو استعداد أو امكان أو نقص أو قصور ، وأما الفعل المطلق فحيث لايكون فيه قوة ، والكمال المحض ما لا يكون فيه استعداد ، والوجوب البحت والتمام الصرف ما لا يكون معه إمكان أو نقص أو توقع ، فالوجود المطلق مالا يكون فيه شائبة عدم إلاّ أن يكون مركباً من فعل وقوة وكمال ونقص ولو بحسب التحليل العقلي (١) بنحو من اللحاظ الذهني ، وواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وإمكان أصلا فلا يسلب عنه (٢) شيء من الأشياء إلاّ سلب السلوب

فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو .

قلت : لما كان المراد سلب الشيء بما هو حقيقة وبما هو وجود وموجود لزم ماذكره قدس سره البتة لان وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا اختلاف شخصي بينهما أعني بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعي كما مر في أوائل الكتاب وفيما نحن بصدده أعني الوجود الصرف المسلوب موجود بما هو موجود هذا الزم كما لا يخفى على الفطن وقد تعرض المصنف قدس سره لهذا الجواب في كتابه المسمى بأسرار الايات بقوله : ويستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافاً الى شيء فان المضاف عليه معناه خارج عن معنى المضاف و الاضافة ، والتخصيص به تخصيص بامر خارج والتخصيص بالامر الخارج لايغير حقيقة الشيء في نفسها ، فاذن لو كان معنى ثبوت ابعينه معنى سلب ب لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشيء غير نفسه وهو محال انتهى - س ره .

(١) كتحليل الممكن بالماهية والوجود وتحليل النوع البسيط الى الجنس والفصل ، والتركيب التحليلي أيضاً محذور شديد لان العقل الذي يحكم بانه لايجوز في الواجب بالذات شيء وشيء كيف يسوغ التحليل ام كيف لا يعده محذوراً وهذا هو التركيب المدلول عليه بقولهم كل ممكن زوج تركيبي - س ره .

(٢) ان قلت : لفظ السلب مستدرك قلت : الاستثناء مفرغ والتقدير فلا يسلب عنه شيء سلباً الا نحو سلب السلوب فالمستثنى منه مفعول مطلق ورأيت في نسخة زيادة ان بعد الا و حينئذ لا اشكال أصلا - س ره.

والأعدام والنقائص والإمكانات، لأنها أمور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكمال كل ناقص، وجبار كل قصور وآفة وشين، فالمسلوب عنه وبه ليس إلاّ نقائص الأشياء وقصوراتها وشرورها لأنه خيرية الخيرات وتمام الوجودات وتمام الشيء احق بذلك الشيء وآكد له من نفسه، وإليه الاشارة (١) في قوله تعالى: «وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى» وقوله تعالى: «وهو معكم أينما كنتم» وقوله تعالى: «هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم».

فصل (٣٥)

في ان الامكان وان كان متقدماً على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الاسباب الذاتية للوجود

فنقول: أولا الإمكان أمر عدمي كما مر والأمور العدمية غير صالحة للسببية والتأثير فلا يصلح الإمكان لأن يكون سبباً ولا جزءً من السبب، وذلك لأنّ سبب الشيء مايفيد ثبوت شيء، والمفيد للثبوت لابدّ وأن يكون له تعين وخصوصية باعتبارها يتميز بسببية شيء عن غيره، وإلاّ فكونه سبباً، ليس اولى من كون غيره سبباً وكل ماله في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت، فإذن كل سبب فهو ثابت. وبعكس النقيض، كل ماليس بثابت فإنه لايكون سبباً، وبهذا البيان يتبين إنه لايمكن أن يكون جزء سبب لأنّ جزء السبب سبب لسببية السبب، ويعود إلى ماذكرناه أولا، فاعتبار الإمكان ولا اعتباره واحد كسائر السلوب الغير المتناهية وإن كانت لازمة لذات المؤثر.

الحجة الثانية إنّ الإمكانات في الممكنات إما أن يكون تباينها في العدد فقط أو هي متباينة في الماهية، فإن كان تباينها بالعدد فقط استحال أن يكون إمكان شيء علة لوجود شيء لتساوى أفراد طبيعة واحدة في الأحكام الثابتة لبعضها لذاته، فلا

(١) الاتيان الاوليان في الوحدة في الكثرة أظهر منهما في الكثرة في الوحدة، والثاني هو مسألة بسيط الحقيقة كل الاشياء لاالاول كما ذكرناه سابقاً -سره.

يكون استناد التأثير إلى بعض الإمكانات أولى من استناده إلى غير ذلك البعض فيلزم أن يصدر من كل واحد من الإمكانات مثل ذلك المعلول مثلا إذا جعلنا إمكان وجود الفاعل علّة لوجود الفلك وجب أن يصدر من إمكان كل موجود فلك ، وأن لاينتهي الأفلاك بل يصدر من كل فلك فلك إلى لانهاية . وأما الشق الثاني فهو باطل في نفسه لأنه مقابل للوجوب وهو معنى واحد، ونقيض الواحد [١] واحد . ولأنه يصح تقسيمه إلى إمكان الجوهر وإمكان العرض ، ثم إمكان الجوهر يصح تقسيمه إلى إمكان الجسم وإمكان غير الجسم ، ومورد القسمة لابد أن يكون مشتركاً . ولأنّ المعقول من الإمكان في جميع الأفراد أمر واحد والإختلاف وقع في اُمور خارجة عن مفهومه ، وهذا يوجب كونه ماهية نوعية لايختلف إلاّ بالخارجيات ، ولأنه أمر عدمي كما مرّ والأعدام لاتمايز بينها بالذات، فثبت، بالبرهان القاطع إنّ الإمكان غير مؤثر في وجود شيء سواءاً كان في وجود [٢] موضوعه أو في وجود أمر مغاير لموضوعه .

برهان آخر لو كان الإمكان مؤثراً في شيء لكان مؤثريته إما بمشاركة من موضوعه أولا ، فإن لم يكن بمشاركة الموضوع فذلك ممتنع لأنّ البرهان قام على أنّ ماكان غنياً في فعله عن شيء كان غنياً في ذاته عن ذلك الشيء ، فإذا كان كذلك كان الإمكان جوهراً مفارقاً هذا خلف . وإن كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الإمكان جزء من المؤثر، وجزء المؤثر مؤثر في مؤثرية ذلك المؤثر فذلك التاثير [٣] أيضاً إما أن يكون بمشاركة الموضوع أولا بمشاركته ، والثاني محال

(١) يمكن المناقشة فيه بان الامكان التى للماهية هو مجموع سلبين لاسلب واحد حتى يناقض مسلوبه ،واخذ السلبين وصفاً واحداً للماهية أعني اتصافها بسلب ضرورة الطرفين لواخذ وصفاً ثبوتياً كان عدولا لاتحصيلا ،ونقيض الوجوب هو السلب التحصيلى لا العدولي،ولو فرض بقاؤه على التحصيل كان وحدة السلب بحسب اللفظ فقط وهو فى الحقيقة سلبان ـ ط مده .

(٢) فمن فروع الاول وجود العلة التامة البسيطة وهو علة الصادر الاول ومن فروع الثانى توحيد الافعال كمامر نقلاعن بهمنيار .

(٣) فيه اولا انه منقوض بكل ماهو جزء المؤثر مما هو متفق عليه غير الامكـان ،و ثانياً☆

كما مر والاول مستلزم لأن يكون ذالك الامكان جزءً من هذا المؤثر وننقل الكلام اليه وهكذا إلى غير النهاية وهو محال بلا شبهة لأنه تسلسل في العلل المرتبة المجتمعة .

فإن قلت : فكيف ذهبت الحكماء إلى أنّ إمكان العقل الأول مَبدء صدور الفلك ، وإمكانات العقول مبادي الأجسام الفلكية ، فانتهضت الفرصة لأعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام : فظهر إنّ الّذي يقال من أنّ إمكان العقل الأول علّة للفلك الأقصى ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عمّن يدعي التحقيق .

أقول : معنى تأثير الإمكان في شيء يرجع إلى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول ، وكما إنّ ذلك القول ليس معناه إنّ للعدم تأثيراً في الواقع بل إنه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول ، فكذلك مرادهم من كون الإمكان سبباً للفلك إنّ العقل لكون وجوده موصوفاً بنقص إمكاني لا يَصدر [١] عنه ما يَصدر إلّا أمراً ناقص الوجود كالجسم ، فبالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم بالمعنى الّذي أومأنا إليه ، فلم يلزم كون العدمي سبباً للأمر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه أي بالعرض ، وكذا الكلام في إمكان الماهية ، وفي الإمكانات الإستعدادية فإنها ليست مؤثرة في وجودات الأشياء مبدعة كانت أو كائنة ، أما كون الإمكان غير

☆ ان مؤثريته في المؤثرية تأثير في القوام والاحتياج تألفى والفناء في الفعل المستلزم للفناء في الذات المستلزم للجوهرية والتجرد انما هو الفناء في التاثير الوجودى واحتياج المتأثر احتياج في الوجود والتشبيه بما مر ليس في موقعه ، وثالثاً ان المؤثرية اعتبارية فمشاركة الموضوع بجزء المؤثر في المؤثرية بعين مشاركة له في تأثيره في التأثر الاول بلا تاثير مستانف ولا مشاركة مستأنفة فهذا البرهان مغالطة ـ س ره .

(١) وبعبارة اخرى وجود العقل الاول بما هو نور أو بما هو مضاف الى الله تعالى منشاء للنور الذى هو العقل الثاني ، وبما هو مشوب بظلمة الامكان أو بما هو مضاف الى نفسه علة للفلك الاقصى . فبالحقيقة المنشأ والعلة في كلا المقامين هو الوجود باعتبارين ـ س ره .

مؤثر في شيء فقد مضى بيانه ، وأما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شيء فلأنّ تأثيرها إن كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية في تأثيرها عن المادة ، فتكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق إنّ الغنى في الفاعلية عن شيء في الوجود عنه لأنّ الموجودية جزء من الموجدية والمفروض خلافه ، وهذا محال ؛ وإن كانت المادة شريكة لها في التأثير وشأن المادة القبول والانفعال لا التأثير والايجاب ، والشيء الواحد لا يمكن أن يكون له نسبة إلى شيء بالوجوب والإمكان فالمادة تستحيل أن تكون فاعلة ولا شريكة للفاعل ، فالقوى [١] الجسمانية [٢] على الإطلاق فضلا عن الاستعدادية يمتنع أن تكون مؤثرة في الوجود ، وأما معنى كون إمكان الماهية سبباً لوجودها فمعناه إنّ كلا من الوجوب والامتناع يخرج الشيء عن أن يكون قابلا لتأثير المؤثر فيه ، والإمكان لا يخرجه عن قابلية التأثير ولا يمنعه عن ذلك ، فمرجع الإمكان زوال مانع الفاعلية والتأثير في شيء ، فالإمكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى . وأما معنى كون الاستعدادات

(١) الذي تفيده العلة الفاعلية في المعلول هو ما فيه من جهة الفعلية غير أن المعلولات الجسمانية المادية ليست بسائط محضة في الفعلية ، ففيها جهات من القوة والنقيصة هي المستندة الى المادة ، فمادة الفاعل تعينه على وصفه من معلوله وقصور اثره عن الشمول لغيره ، كما ان مادة المعلول تعينه على قبول الاثر وتمنعه عن كماله ومحوضته هذا ، فقصور مادة الفاعل عن التأثير والايجاب انما يمنعه عن مشاركة الفاعل في فعلية المعلول ، واما اعانة الفاعل على الوضع وقصوره عن تمحيض الاثر فلا ، وكان هذا هو المراد من نفي فاعلية الجسمانيات في أمثالها ، وأما أصل الفاعلية في الجملة فلا طريق الى نفيه عنها ، فانا لا نشك في وجود العلة الفاعلية وقد اثبتناه في المجردات ، ولو لا انا انتقلنا في ذلك اليها من مشاهدتنا في العالم الطبيعي المشهود لم يكن سبيل الى اثباته ، كما انا اثبتنا العلية والمعلولية بين الطبيعة وبين ما وراءها من طريق الحصول على قانون العلية والمعلولية في الطبيعيات ، كيف وهم ينسبون خواص الانواع الى صورها النوعية و الحركات على فواعلها ؟ وانما ينفون فاعلية الاجسام بالنسبة الى الهيولى والصور الجوهرية ـ ط مده .

(٢) أي القوى الجسمانية التي هي قوى فعلية يمتنع أن تكون فواعل الهية وان كانت فواعل طبيعية فكيف يكون القوى الانفعالية فواعل الهية أي مفيدة الوجود ؟ ـ س ره .

والإمكانات القريبة والبعيدة وأسباباً للوجود وهو إنّ في عالم الاستعدادات توجد صور متضادة متفاسدة ، و تلبس المادة ببعضها يمنع عن وجود بعض آخر ، وقبول المادة إياه وهذا المنع في بعضها أقوى ، وفي بعضها أضعف ، فكون المادة مصورة بالمائية يبعدها عن قبول الصورة النارية ، وكونها هواءاً يقربها من قبول النارية ، ثم كلما كانت صورتها الهوائية أشدّ سخونة صارت مناسبتها للنارية أقوى ، و هكذا إلى أن يصير بحيث يستوى نسبتها إلى الطرفين أي الهوائية والنورية ، فيكون فيها إمكان لهما ، فإذا اشتدت السخونة بحيث تزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية أقوى من استعدادها لقبول الهوائية ، فحينئذ قبلت النارية فصارت ناراً صرفاً ، فالإمكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والضد إما بالكلية وهو القوة القريبة أو بالبعض وهو القوة البعيدة ، ألا ترى إنّ المزاج مع أنه كيفية وجودية من باب الملموسات يقال له إنه استعداد لوجود الصورة الحيوانية أو النباتية أو الجمادية أي إمكان لها ، وذلك لأنّ تضاد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كمالية ، فكلما زال صرافة كيفياتها وانهدم جانب تضادها كان قوة قبول المادة لكمال آخر أقوى ، حتى إذا تم استعدادها للكمال الأقصى وهو بصيرورتها بحيث كأنها زالت عنها تلك المتضادات قبلت من الكمال ما قبلتها المادة الفلكية الخالية عن الصور والهيئات المضادة أعني النفس الناطقة ، لأنّ المبدء الاعلى فياض دائماً والمادة قد زال عنها المانع فقبلت لامحالة ، فالإمكانات القريبة والبعيدة مصححات [١] للقابلية لأنّ معناها يحصل عند ارتفاع الموانع وزوال الأضداد ، فقد ثبت وتحقق إنّ الامكانات والقوى وكذا الأعدام [٢] كلّها ليست مؤثرات في وجود شيء من الأشياء

---

(١) يشير بلفظ التصحيح الى دفع دخل وهو انا سلمنا ان القوة لاتقتضي وجود المقوى عليه لكنها افادت تهيؤ المادة وقبولها ، وعاد الاشكال . بعينه ، والجواب ان المراد بذلك ان القوة واسطة في العروض دون الثبوت فافهم ـ طدده .

(٢) اشارة الى مسألة اخرى هي ماقالوا : ان العدم من المبادي للكائنات ، وما قال☆

أصلا وإنما هي مبعدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت، فإن* كل كائن في عالمنا هذا لابد من سبق العدم عليه وجمله من الأسباب معناه تخلية المادة عن الصورة السابقة ليمكن قبولها اللاحقة، وكذا الأمور (١) التدريجية لذواتها كالزمان والحركة وما يستلزمهما لابد في حدوث كل من أفرادها من زوال ماوجد منها بالفعل، وكذا حكم المتصلات القارة والتعليميات في أن حضور كل جزء أو جزئي منها في مكان يستلزم زوال الآخر وغيبته عن ذلك المكان لنقص وجودها عن قبول الاستيعاب.

فصل (٣٦)

في ان القوى الجسمانية لاتفعل ماتفعل الا بمشاركة الوضع

لما ثبت وتحقق إن* المفتقر في وجوده إلى شيء مفتقر إليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب بالقوة القريبة من الفعل، وذلك (٢) لأن* المادة وجودها وجود وضعي وكذلك كل مايتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود أمر ذي وضع ولو بالتبع، فيكون فاعليته أيضاً بحسب الوضع أعني فاعلية ذات وضع ولو بالتبع فمالا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل فيه.

---

* أرسطاطاليس: ان العدم أحد الرؤس الثلاثة للكائن والاخران هما المادة والصورة فتوجيهه انه لولا العدم أى تخلية المادة عن الصورة السابقة لايتحقق هذه الكائنة -س ره.

(١) هذا بيان آخر لكون العدم من المبادى، والفرق بينه وبين الاول ان العدم هاهنا كمبادى القوام وهناك كمبادى الوجود، وأيضاً هاهنا العدم مجامع وهناك العدم مقابل، ويزيد المقام أيضاحاً وقوع الحركة في الجوهر، وعندى توجيه آخر وهو انه لولا العدم لم يتحقق الامكان لانه تساوى الوجود والعدم والامكان من المبادى لانه علة الحاجة، بل نقول: لو لم يعتبر العدم الذى في مراتب الوجود سوى الوجود الواجب بالذات المحيط بكل وجود لم يتحقق المراتب، وعلمت أن كل مرتبة من الوجود سوى مرتبة فوق التمام وان لم يتركب من مادة وصورة أو جنس وفصل أو نوع وشخص الا أنها مركبة من وجود وعدم أو وجدان وفقدان لمرتبة فوقها اذ ليست بسيطة الحقيقة بقول مطلق -س ره.

(٢) أى الهيولى المجسمة كما هو أكثر اطلاقات لفظ المادة وأما الهيولى فمعلوم ان وجودها ليس وضعياً لان الوضع متأخر عنها بمرتبتين -س ره.

وإن أردت زيادة شرح فنقول : كلّ قوة تقتضي أثراً وفعلا فلا يخلو إما أن يكون تأثيرها مختصاً بمحل معين حتى يكون[1] تأثيرها في غير ذلك المحل مترتباً على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما هو أقرب إليه كان أولى بقبول ذلك الأثر، وإما أن لا يكون كذلك، فلا يكون تأثيرها في محل مترتب على تأثيرها في محل آخر، مثال الأول القوة النارية فإنّ تأثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما أثرت فيه بالقياس إلى محلّها ، فكلما كان أقرب إليه كان وصول السخونة إليه أشد وأقدم ، فالقوة متى كانت كذلك نعلم أنّ لها تعلقاً بذلك الجسم إما لاحتياجها في ذاتها إلى ذلك الجسم مثل القوة النارية وإما لاحتياجها في فاعليتها إليه لا في ذاتها مثل النفوس ، فعند ذلك صح القول بأنها تفعل بمشاركة الوضع. وأما القوة التي لا يتوقف تأثيرها في فعلها إلاّ على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ، ويكون إفاضته غير مختصة (مخصصة ل) بشيء دون شيء من الأجسام وجب أن لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الأجسام من كل الوجوه ، فيكون من المفارقات العقلية .

وعند هذا التحقيق[2] يظهر إنّ القوى الجسمانية يمتنع أن يكون لها تأثير في وجود المجردات ولا في صفاتها. لأنّ القرب والبعد مالا خير له ولا وضع ممتنع وإذا ثبت هذا ثبت إنّ القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة

---

(١) التأثير في الوضعين ليس بمعنى واحد فان تأثيرها في الغير انها فاعل طبيعي له و في مادة نفسها انها واسطة يمر عليها فيض ماهو فوقها أولا وذلك بدليل قوله :في آخر الفصل بل هي شرط لقبوله ماتقبل من لوازم تلك القوة ،وبهذا القدر من التوسيط لا يلزم عليه تعطيل القوى والطبائع -س ره .

(٢) الى قوله :وليس لقائل شروع في ذكر بعض فروع هذا الاصل ، فذكر منها ثلاثة : أحدها عدم حصول المجرد كالنفس من القوى الفعلية الجسمانية فضلا عن القوى الانفعالية وثانيها عدم حصول الهيولى عنها حيث لاتقبل الوضع أيضاً تلك من جلالتها وهذه من خستها اذ كادت أن تلتحق بالعدم والعدم لا يقبل الوضع ،وثالثها عدم حصول الصورة الجسمية عنها لحاجتها اليها في الوجود والايجاد ولا يمكن الوضع للقوى بالنسبة الى محالها -س ره .

فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الأجسام .

وليس لقائل أن يقول : فكما لاتأثير للجسماني في المجرد لأنه لاوضع له بالنسبة اليه فكذلك يجب أن لاانفعال ولا تأثر للجسماني عن المجردات إذ لاوضع لها بالنسبة إليها ، فوجب أن لاينسبوا الأجرام في وجودها إلى شيء من المفارقات .

لأنا نقول : [١] يكفي في تحقق تأثير المجرد في شيء كون الأثر في ذاته ممكناً ، فمتى تحقق الإمكان الذاتي فاض الأثر عنه سواءاً كان الأثر في نفسه ذا وضع أولا ، وأما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحققها كون الأثر ممكناً فقط بل وأن يكون محل الأثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية ، وذلك مستحيل على المفارق، والمادة إذا حدثت فيها صورة أو كمال من الجوهر المفارق كانت هي المنفعلة بنفسها لاالمتوسطة بين المنفعل وبين غيره ، وهناك لم تكن المادة هي الفاعلة بل المتوسطة وبين المعنيين فرق .

فإن رجعت وقلت : أليس حدوث البدن عندهم علّة لحدوث النفس وهي من المجردات ولاوضع للبدن بالنسبة اليه .

قلت : إنك [٢] ستعرف كيفية حدوث النفس على البدن وإنّ علّة حدوثها أمر مفارق والبدن حامل إمكانها بوجه كما [٣] سيجيء بيانه فهو شرط على وجه لفيضان المعلول عن العلّة لا أنه مؤثر في ذلك ، وهكذا حال كل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حالّة في محل فإنها غير مؤثرة فيه بل هي شرط لقبوله منه بل من

(١) لان نسبة المجرد الي جميع ماتنفعل عنه على السواء وذوات الاوضاع بالنسبة اليه ليست بذوات الاوضاع ولذا كانت الزمانيات بالنسبة الي العقول المجردات دهريات ، كما ان الدهريات بالنسبة الي السرمدي في السرمد - س ره .

(٢) يعني انها في اول الامر جسمانية وضعية وتتحرك جوهراً حتى تصير روحانية فقوله ان علة حدوثها أمر مفارق جواب آخر هو ان البدن بمزاجه من الشرائط لحصولها - ن ره .

(٣) في أواسط سفر النفس - س ره .

لوازم تلك القوة كما سيعود ذكره إذ لاوضع لكل من المحل والحال بالقياس إلى صاحبه .

فصل (٣٧)

في ان الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية

أما الاول فلأنّ غير الوجود لايكون ذاته مع قطع النظر عن وجوده الأشياء يتساوى بالنسبة إليه الوجود والعدم ، فلا يكون في ذاته ذاته بحسب ذاته موجوداً فذاته بذاته لايصلح لأن يكون علة لوجود شيء أصلا لاوجود ذاته ولا وجود شيء آخر فكل ماهو سبب لشيء فلابد أن يكون لوجوده تأثير في وجود ذلك الشيء فالوجود صالح للمؤثرية ، فلو فرض مجرداً عن الماهية لكان أولى بالتأثير لأنّ الماهية ليست شأنها إلاّ الإمكان والحاجة ، وقد علمت أن لاتأثير للعدميات في شيء كما إنّ القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت أولى بالتأثير لخلوصها عن شوائب النقائص والأعدام على أنّ ذلك مطلب آخر والّذي نحن فيه إنّ الوجود صالح للعلية مطلقاً .

وأما الشك الّذي أورده الإمام الرازي وهو إنّ الوجودات إما أن يكون تباينها في العدد فقط أو هي متباينة في الماهية ، فإن كان الأول فاستحال أن يكون وجود شيء علّة لوجود شيء آخر إذ لا أولوية في تقدم بعض أفراد طبيعة واحدة على بعض بالذات ، لأنها متساوية الأقدام في ذلك ، وإن كان الثاني فهو مستحيل لأنّ الوجود ينقسم إلى وجود جوهر ووجود عرض ، ووجود الجوهر ينقسم إلى وجود الجسم ووجود غير الجسم ، ووجود العرض ينقسم إلى وجودات الأجناس العرضية ، ومورد التقسيم يجب أن يكون معنى واحداً ، ولأنّ (١) المعقول من الوجود أمر بديهي

(١) هذا مغالطة لانه لايلزم من وحدة هذا وكونه متواطئاً تواطؤ المعنون انما يلزم لو كان هذا ذاتياً لذاك كما يسري أحكام الحيوان الناطق إلى الانسان لكونه حداً له ، وهذا المفهوم البديهي غير مقوم لمراتب الوجود كما مر في أوائل هذا السفر - س ره .

وهذا الأمر المعقول قدر مشترك بين الوجودات ، والاختلافات إنما تقع في أُمور خارجة عن هذا المفهوم وكل ما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج ولأنّ الوجودات إن كانت متخالفة الماهيات كانت [١] مركبة من جنس وفصل فيلزم أن يكون وجود المعلول الأول مركباً، فلزم [٢] أن يصدر عن العلّة الواحدة أكثر من معلول واحد وهو عندهم باطل .

فأقول : إنّ الأصول السالفة تكفي مؤنة إبطال مثل هذه الأنظار الواهية ، وقد سبق أنّ حقيقة الوجود أمر واحد بسيط لكنه مشكك بالأشدية والأضعفية والتقدم والتأخر ، وأما كون الوجود صالحاً للمعلولية فلأنّ الماهيات غير صالحة للمجعولية بذاتها ، فالّذي يصلح لها إما نفس الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب اللاحقة بالماهية وهو متفرع على وجود الماهية الموصوفة وقد بيّنا كيفية هذا الاتصاف فبقي أنّ المعلول بالذات ليس إلاّ الوجود .

واعترض الامام الرازي هاهنا بأنّ الوجود ماهية واحدة ، فلو كان تأثير العلّة فيه لكانت علّية صالحة لكل معلول ، بيانه [٣] إنّ الماء إذا سخن بعد أن لم يكن مسخناً فتلك السخونة ماهية من الماهيات ، وحقيقتها في الوجود الفائض عليها من المبادي المفارقة إمّا أن يتوقف على شرط أو لا يتوقف فإن لم يتوقف لزم دوام وجودها لأنّ الماهية قابلة ، والفاعل فياض أبداً ، فوجب دوام الفيض ، و إن توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط وجود السخونة أو ماهيتها ، والأول باطل لأنّ ملاقات

(١) كأنه لم يقرع سمعه الميز بتمام الذات حتى لا يلزم هذا التركيب كالاجناس العالية و الفصول الاخيرة ـ س ره .

(٢) لا يلزم ذلك لان وجود العلة مركب على هذا الفرض فيصدر الكثير عن الكثير ،على أن الجنس والفصل وجودهما سيما في البسائط واحد، فهذه الكثرة كالكثرة من الوجود والماهية في العقل ـ س ره .

(٣) قد ذكرناه سابقاً في مبحث الجعل النقض بالافراد المتفقة في الماهية النوعية على تقدير مجعولية الماهية فتذكر ـ س ره .

الماء شرط شرط للبرودة، ووجود البرودة مساو لوجود السخونة فليكن ملاقاته شرطاً لوجود السخونة أيضاً ، لأنّ ماكان شرطاً لشيء كان شرطاً لأمثاله ، ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عندملاقاة الماء لأنّ الماهية قابلة ، والفاعل فياض ، والشرط حاصل ، فيجب حصول المعلول، ويلزم من ذلك حصول كل شيء عند حصول كل شيء ؛ فلا اختصاص لشيء من الحوادث بشرط وعلّة وكل ذلك باطل يدفعه الحس وأما الثاني وهو أن تكون الماهية هي المتوقفة على الشرط فهو يستلزم المطلوب فإنّ الماهية إذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير ، وكل مايتوقف على غيره يستدعي سبباً وعلّة، ولامحالة ينتهي إلى واجب الوجود ، فظهر إنّ الماهيات مجعولة بأنفسها لابوجودها فقط انتهى كلامه .

أقول : قدعلمت فساده لأنّ مبناه على أنّ الوجود ماهية واحدة مقولة على أفرادها بالتواطؤ لابالتشكيك ، ومع (١) ذلك يلزم عليه أن لاتأثير لوجوده تعالى في شيء من الأشياء لأنّ وجوده يساوي لوجود الممكنات عنده كما صرّح به مراراً فكل مايصدر عن وجوده يجوز أن يصدر عن وجود غيره ، فلا اختصاص له في تأثير شيء ، والمؤثر في شيء لابدو أن يكون له اختصاص بالتأثير وإلّا لكان وجوده كعدمه وما كان وجوده كعدمه في حصول شيء لم يكن علّة له ، فلم يكن وجود الباري سبباً لشيء تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

ثم ذكر إنا بيّنا فيمامضى إنه فرق بين اعتبار وجود السواد مثلا من حيث هو ذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية ماهية السواد بالوجود ، وبينا إنّ الوجود يمتنع أن يعرض الحاجة من تلك الجهة بل إذا نسبنا ماهية الشيء إلى وجوده فحينئذ يعرض له الامكان وبسببه يعرض له الحاجة، فلاجرم المحتاج هو الماهية في وجودها، لأنّ المحتاج

(١) ان قلت: الامام الرازي يقول :ان له تعالى ماهية .

قلت :هذا الايراد ان كان برهانياً فالامر واضح ،وان كان الزامياً فنقول :علة الموجود موجودة فلابد من الوجود لتلك الماهية حتى يؤثر ،والوجود متواطئ عنده-س-ره .

هو نفس الوجود وأما ماقيل: إنّ الماهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تأويله .

أقولُ : إنّ هذا الفاضل ومن كان في طبقته زعموا إنّ المعلول في ذاته لابد أن يكون له هوية قبل التأثير ، وعرض له حاجة زائدة على ذاته ثم أفاد العلّة وجوده وليست هذه المعاني متحققة للوجود من حيث كونه وجوداً بل للماهية ، لأنّ نسبتها إلى وجودها نسبة القابل إلى المقبول والمادة إلى الصورة في ظرف التحليل ، فلهذا حكموا بأنّ أثر العلّة هو اتصاف الماهية بالوجود لاالوجود ، ولم يفقهوا إنه لولا الوجود فمن أين نشأت الماهية حتى اتصفت أولا بالإمكان وثانياً بالحاجة ، وثالثاً بالوجوب ، ورابعاً بالوجود، وقد بينا كيفية هذه الاتصافات فلا حاجة إلى أن نعيدها وقد علمت أيضاً معنى الافتقار في نفس الوجودات وإنها أفقر إلى وجود الجاعل من نفس الماهيات إليه ، وعلمت معنى الحدوث الذاتي للوجود .

والّذي ذكره فيماقيل في معنى كون الماهيات غير مجعولة إنّ المجعولية ليست مفهومها ، وذلك كمايقال في مباحث الماهية : إنّ عوارض الماهية غير ثابتة لها إذا اُخذت من حيث هي هي أي من هذه الحيثية ليست ثابتة لها ، لأنها لايثبت هي للماهية في الواقع، فالماهية مجعولة بمعنى أنّ المجعولية ثابتة لها ،وغير مجعولة بمعنى أنّ المجعولية ليست عين ذاتها .

أقول : هذا مراده من التأويل وقد علمت من طريقتنا أنّ (١) الاول من المعنيين يؤدى إلى الثاني كما بيّنّاه .

فصل (٣٨)

في انه لايشترط في الفعل تقدم (٢) العدم عليه

هذا المبحث كالّذي في الفصل السابق وإن كان لائقاً بأن يذكر في مباحث العلّة

---

(١) الاولى أن يقال ثاني المعنيين يؤدى الى الاول ـ س ره .

(٢) اي تقدما زمانياً ،وكفى في ابطاله لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة ـ س ره.

والمعلول لكنه يناسبُ أيضاً لمباحث التقدم والتأخر ومايتلوها ، فنقول : إنّ لهذا المطلب حيث تعصّبت طائفة من الجدليين فيه لابد من مزيدتأكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة .

الأول إنّ العالم إما أن يكون ممكن الوجود دائماً أو ليس إمكانه دائماً الثاني باطل وذلك لأنّ إمكانه إن لم يكن دائماً لزم كونه ممتنعاً بالذات لاستحالة كونه واجب الوجود لذاته ، والممتنع لذاته لاينقلب ممكناً ، ولأنّ صيرورته ممكن الوجود إما أن يكون لما هو هو فيلزم أن يكون (١) ممكناً أزلا وأبداً أو لأمر خارج ، وذلك (٢) الخارج إن كان دائم الهوية فيكون الامكان دائماً أو غير دائم فالكلام فيه كالكلام في الأول، ولأنّ (٣) الامتناع الأزلي إن كان لما هو هو امتنع ارتفاعه لأنّ لوازم الماهيات يستحيل ارتفاعها، وإن كان امتناعه لالما هو هو فهو لأمر منفصل ، وذلك المنفصل إن كان أزلياً واجب الثبوت فيلزم امتناع ارتفاع أثره ، وان لم يكن واجب الثبوت فالكلام فيه كالكلام في الأول حتى ينتهي بالآخرة إلى واجب لذاته ، وازم امتناع ارتفاعه .

فإن قيل : ذلك الامتناع وإن استند إلى واجب الوجود لكن تأثيره في ذلك الامتناع يتوقف على شرط، فإذ ازال الشرط زال ذلك التأثير .

---

(١) لان الموصوف بالامكان غير موقت لان العالم ما سوى الله تعالى وهو الماهيات الامكانية ، والماهيات المطلقة مرسلة عن التوقيت-س ره .

(٢) على انه يلزم الامكان الغيري وهو باطل-س ره .

(٣) وجه ثالث لكون الامكان أزلياً بطريق الخلف وهو انه لو لم يكن الامكان أزلياً كان نقيضه وهو الامتناع المقابل للامكان العام أزلياً لكنه يستلزم المحذور. فاذا كان النقيض باطلا كان العين حقاً، وخلاصة الوجودا ثبات أزلية الامكان ثم ندعي الاستلزام بين أزلية الامكان وامكان الازلية لان الحق تام الجود قديم الاحسان غني في الفاعلية ، والفعل المطلق أيضاً يكفيه مجرد الامكان الذاتي خلافاً للمتكلمين اذ عندهم أزلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية كما ستعرف عند قوله : وهاهنا اشكال-س ره .

فنقول : (١) ذلك الشرط إن كان واجباً لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع ، وإن لم يكن واجباً عاد الكلام ولا يتسلسل بل ينتهي إلى موجود واجب الوجود لذاته فثبت إنه لايمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الأزل .

وهاهنا إشكال وهو أنّ الحادث (٢) إذا اعتبرناه من حيث كونه مسبوقاً بالعدم فهو مع هذا الشرط لايمكن أن يقال : إنّ إمكانه متخصص بوقت دون وقت لما ذكرتموه من الأدلة ، فإذاً إمكانه ثابت دائماً ، ثم لايلزم من دوام إمكانه خروجه عن الحدوث ، لأنا حيث أخذناه من حيث كونه مسبوقاً بالعدم كانت مسبوقيته بالعدم جزءاً ذاتياً له إذ الذاتي للشيء لايرتفع وإذا لم يلزم من دوام إمكان حدوث الحادث من حيث أنه حادث خروجه عن كونه حادثاً بطلت هذه الحجة .

أقول : كلامنا ليس في شيء هويته عين التجدد والحدوث بل في ماهية تعرض لها صفة الحدوث ، فإنّ كثيراً من الأشياء كأجزاء الحركة والزمان يستحيل أن يكون دائمة فهي ضرورية الحدوث ، وافتقارها إلى المؤثر من حيث إمكانها لكن إمكانها هو إمكان هذا النحو من الوجود إذ الوجود الدائم يستحيل عليها ، فإمكانها لايكون إلاّ إمكان الحدوث ، وكون الشيء ممكناً إنما معناه جواز مطلق الوجود

(١) لعلك تقول من جانبهم ذلك الشرط عدم الحادث اليومي فان كل عدم لكل حادث يومي أزلي ينقطع بوجوده ، ومايقال : كل ماثبت قدمه امتنع عدمه معناه كل موجود ثبت قدمه الخ فاذا زال ذلك الشرط زال الامتناع ، فاقول : هذا مستلزم للدور فان زوال امتناع زيد أو العالم الذى من جملته زيد فيما لايزال موقوف على زوال عدم زيد ، وزوال عدمه موقوف على وجوده ووجوده موقوف على امكانه وزوال امتناعه وهو الدور المضمر - س ره .

(٢) أي الحادث بمعنى المتجدد بالذات وحاصل الدفع ان كلامنا ليس في المتجدد بالذات بل في الماهيات التي يطرء عليها التجدد كالانسان والفرس والبقر وغيرها من الانواع المحفوظة بتعاقب الاشخاص ، ويمكن تقرير الاشكال بوجه أظهر وهو ان الحادث اليومي كزيد البشري بديهي الحدوث ومع ذلك امكانه أزلي كما قلتم ، والدفع بوجه أسهل وهو ان كلامنا في الفعل المطلق والذى يكفي فيه مجرد الامكان الذاتي ، وزيد لابد في وجوده من امكان استعدادي وحامل لامكانه الاستعدادي ورابط له بالقديم كقطعة من الحركة الوضعية الفلكية - س ره .

عليه لاجواز كل وجود، فإن الجوهر يستحيل عليه وجود العرض ، والسواد يستحيل عليه وجود البياض ، فالحركة وأمثالها يستحيل عليها الوجود البقائي .

برهان آخر: المحتاج إلى العدم السابق إما أن يكون وجود الفعل أو تأثير الفاعل فيه والأول محال لأن الفعل لو افتقر في وجوده إلى العدم لكان ذلك العدم مقارناً له ، والعدم المقارن مناف للفعل ، ومنافي الفعل يمتنع أن يكون شرطاً له والثاني أيضاً محال، لأن وجود الأثر ينافي عدمه ، والمنافي لما يجب أن يكون مقارناً يجب أن يكون منافياً أيضاً ، والمنافي لا يكون شرطاً ألبتة فإذاً لا الفعل في كونه موجوداً ولا الفاعل في كونه مؤثراً مفتقر إلى سبق العدم .

برهان آخر: إن الحوادث إذا وجدت واستمرت فهي في حال استمرارها وبقائها إما أن تكون محتاجة إلى المؤثر أولا تكون ، فعلى الأول [١] يكون احتياجه إلى المؤثر أزلا وأبداً لإمكانها ، وعلى الثاني إما أن يكون لأجل أنها خرجت عن الامكان أو يكون مع أنها باقية على إمكانها استغنت عن المؤثر ، ومحال أن يقال إنها خرجت عن الإمكان لأن الممكن لذاته لاينقلب واجباً لذاته بداهة ، ولأن إمكان الممكنات إن كان لذاتها فهي دائماً ممكنة الوجود ، وإن كان إمكانها لا لذواتها بل الأمر [٢] منفصل فيكون ثبوت الإمكان لها ممكنا فيكون [٣] لإمكانها إمكان منفصل ولامكان إمكانها إمكان ثالث، وذلك يفضي إلى إمكانات منفصلة لانهاية لها ، فثبت

---

(١) اذلاحدوث في حال البقاء لان الحدوث هو الوجود بعد العدم والبقاء هو الوجود بعد الوجود ــ س ره .

(٢) وحينئذ يلزم الامكان الغيرى أيضا وهو باطل ــ س ره .

(٣) لعلك تقول: امكان الامكان بنفس ذاته، كما ان وجود الوجود بنفس ذاته، فنقول امكانه بنفس ذاته معناه ان ماهيته نفس الامكان فانه حينئذ ممكن من الممكنات وله ماهية هي الامكان ،وهذا لاينفي الامكان الاخر بل لكل ماهية امكان هو لازمها ،وثانياً نقول :هذا الامكان المنفصل لا بد أن يكون في الماهيات وهو تصححها للحوق الامكان الاتي من غيرها ــ س ره .

أنها حال بقائها ممكنة ، فهي (١) حال (٢) بقائها محتاجة إلى السبب لأنّ الإمكان جهة الحاجة .

فإن (٣) قيل : الشيء إذا دخل في الوجود فقد صار أولى بالوجود .

فنقول : تلك الأولوية إما أن تكون من لوازم الوجود أو لا تكون من لوازمه والأول يوجبُ المحال لأنه إذا تحقق الوجود تحققت الأولوية وإذا تحققت الأولوية أغنت عن المؤثر ، وإذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فإذاً وجوبه يؤدي إلى عدمه وذلك محال ، وإن لم تكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالا لأنّ تلك الأولوية مفتقرة إلى وجود سبب ، والذات مفتقرة إلى الأولوية ، فالذات مفتقرة إلى وجود سبب الأولوية فلا تكون غنية عن السّبب .

برهان آخر: افتقار المعلول إلى العلّة إما أن يكون لأنه موجود في الحال أو لأنه كان معدوماً أو لأنه مسبوق بالعدم، ومحال أن يكون العدم هو المقتضي لأنه نفي محض لاحاجة له إلى العلّة أصلا . ومحال أن يكون هو كونه مسبوقاً بالعدم لأنّ كون الوجود مسبوقاً بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد حصوله على طريق الوجوب ، فإن حصول الوجود وإن كان على طريق الجواز والإمكان لكنّ وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم حال الضرورية لانه يستحيل أن يقع إلاّ كذلك ، ولا يبعد أن يكون الشيءُ في نفسه جائز الوقوع ثم يعرض له بعد الوقوع أمرٌ ما على طريق

---

(١) والالزم الترجح بلامرجح وهو محال بالضرورة والاتفاق وانما لم يتعرض للشق الاخر وهو الاستغناء عن المؤثر مع البقاء على الامكان لان محذوره هذا ظاهر -س ره .

(٢) أى انها حال بقائها متساوية الطرفين تحتاج الى المرجح فالامكان هو مناط الحاجة وبهذا التقرير يمكن أن تدفع شبهة المصادرة عن صورة البيان - طمده .

(٣) ابداء هذا السؤال لاحقاق الاستغناء عن المؤثر في حال البقاء مع بقاء الامكان بمعنى الجواز والاكتفاء بالحاجة في حال الحدوث ، ويبطله بعلاوة ماذكره المصنف قدس سره ان اولوية طرف لايحيل المقابل -س ره .

الوجوب ، فإنّ الأربعة ممكنة الوجود إلاّ أنّ كونها زوجاً أمر واجب لا يعلّل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبوقاً بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر ، فإذن المفتقر إلى العلة [1] هو الوجود فقط .

برهان آخر: للواجب تعالى صفات ولوازم سواء كانت [2] إضافية أو سلبية كما هي على رأى الحكماء ، أو حقيقية وجودية كما هي [3] عند أكثر المتكلمين أو أحوالا و أعياناً كما هي عند المعتزلة والصوفية [4] ، وليس شيء منها واجب الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد، فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظراً إلى ذات الأول تعالى، فثبت أنّ التأثير لايتوقف على سبق العدم وتقدمه .

فلئن قالوا : إنّ تلك الصفات والأحكام ليست من قبيل الأفعال ، ونحن نقول سبق العدم إنما يجب في الأفعال .

فنقول : هَب إنّ مالا يتقدمه العدم لايسمى فعلا لكن ثبت أنّ ماهو ممكن

---

(١) ان قلت :الكلام فيما به الحاجة والافتقار لافي المفتقر ،ومثله القول في ماذكره أولا من انه محال ان يكون العدم هو المقتضي الخ .

قلت :مابه الحاجة لابدأن يكون هو المحتاج بالحقيقة فكما ليس الحدوث مابه الحاجة اذ ليس محتاجاً بالحقيقة كماشرحه وشرحته كذلك الامكان لكونه اعتبارياً نعم الامكان بمعنى الفقر والتعلق كذلك ،فهذا الابطال علية الحدوث للحاجة لالاثبات علية الامكان بمعنى جواز الطرفين المستعمل في الماهيات بل علية الامكان بمعنى الجواز لايجوز عنده كمافي الشواهد الربوبية وغيره الا أن يراد بها الواسطة في الاثبات لا الثبوت -س ره .

(٢) أما الاضافية المحضة فهي لازمة لاعين الذات لانها نسب فكيف تكون عين ماهو عين الاعيان و حقيقة الحقائق ؛ واما الصفات السلبية فلان مصداقهما الاعدام لا حقيقة الوجود -س ره .

(٣) بل عند الحكماء المشائين القائلين في علمه تعالى بالصور المرتسمة -س ره .

(٤) القائلين بان الاعيان الثابتة اللازمة للاسماء والصفات صور علمية تفصيلية للذات ، والفرق بين هذه الصور العلمية والصور المرتسمة القائل بها المشاؤن ان الصور المرتسمة لوازم متاخرة في الوجود عن وجود الملزوم بخلاف الاعيان الثابتة فانها لوازم غير متأخرة كنفس مفاهيم الاسماء والصفات -س ره .

الثبوت لما هو هو يجوز استناده إلى مؤثر دائم الثبوت مع الأثر ، وإذا كان هذا معقولا مقبولا فلا يمكن دعوى الامتناع فيه في بعض المواضع ، اللهم إلاّ أن يمتنع صاحبه عن إطلاق لفظ الفعل ، وذلك مما لايعود إلى فائدة علمية ، ففي مثل هذه المسائل العظيمة لايجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات والألفاظ .

برهان آخر: لوازم الماهيات معلولات لها ، وهي غير متأخرة عنها زماناً بل لوازم الوجودات أيضاً غير منفكة عنها، لأنا لانفرض زماناً إلاّ والأربعة زوج ، والمثلث ذوالزوايا ، والنار حارة ، بل نزيد على هذا ونقول : إنّ الأسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحتراق يكون مقارناً للاحراق ، والألم عقيب سوء المزاج أو تفرق الإتصال بل هاهنا شيء لا ينازعون فيه ليكون أقرب إلى الغرض وهو كون [(١)] العلم علة للعالمية ، والقدرة للقادرية ، وكل ذلك توجد مقارنة لآثارها غير متراخية عنها آثارها ، فعلم أنّ مقارنة الأثر والمؤثر لاتبطل جهة الإستناد والحاجة .

برهان آخر: ان الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود وحال عدمه من حيث أنه معدوم واجب العدم ، وهذا ضرب من الضرورة الذاتية يقال لها الضرورة بشرط المحمول وفي زمانه، والحدوث عبارة عن ترتب هاتين الحالتين فلو نظرنا إليها وأخذنا الماهية من حيث لها هذه الحالة كانت الماهية على كلتا الصفتين واجبة ، والوجوب [(٢)] مانع عن الاستناد إلى السبب ، فالحدوث من حيث هو هو حدوث مانع عن الحاجة ، فإذا لم يعتبر الماهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها أعني وجوب الوجود في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم ، فهي باعتبار

---

(١) فان العالمية والقادرية عندهم من الاحوال المعللة بصفة في الذات و لايجوز الانفكاك بينها -س ره .

(٢) لان الوجوب سنخ واحد ، فالوجوب الغيرى من سنخ الوجوب الذاتي الموجب للغناء كما ان الوجود الحقيقى سنخ واحد لا اختلاف بين مراتبه الا بالغنا والفقر ، والتقدم والتأخر ونحوها لاأنها حقائق متباينة ، فالحدوث مانع عن الحاجة فكيف يكون شرطاً لها -س ره .

ذاتها تحتاج إلى المؤثر ،فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الاحتياج ، فعلمنا أنّ المحوج هو الإمكان لاغير .

برهان آخر: جهة الحاجة لابدّ وأن لاتبقى مع المؤثر وإن كانت قبله ، وإلاّ لبقيت الحاجة مع المؤثر إلى مؤثر آخر ، والحدوث (١) هو مع المؤثر كهو لامعه فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المحال المذكور ، وأما إذا كان الإمكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لايبقى كما كان ، فانّ الماهية مع المؤثر تصير واجبة في نفس الأثر ، فعلم أنّ المحوج إلى المؤثر هو الإمكان لاغير .

فهذه عشرة براهين في أنّ ماهية الممكن إنما احتاجت إلى السّبب لأجل إمكانها ، وأما افتقار نفس الوجودات المعلولة إلى الجاعل فهو لذواتها لابأمر عارض لها ، ونحن مع ذلك قد أقمنا البرهان على أنّ العالم بجميع مافيه ومعه حادث زماني وكذا كل شيء منه كما سنذكره إنشاء الله تعالى .

وأما المخالفون لذلك الأصل فلهم متمسكات واهية .

منها أنّ ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال فلابد (٢) أن يتحقق الحاجة

---

(١) بل المؤثر جالب الحدوث لان الحدوث هو الوجود بعد العدم والوجود حصل بالمؤثر وكيف لايبقى الحدوث ولايصدق على الحادث في مرتبة من المراتب لافي أول حال وجود ولافي ثاني الحال مقابل الحدوث وكيف يبقى الامكان ويصدق مقابله وهو الوجوب باعتبارين أحدهما اعتبار الوجود فان حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب .

وثانيهما اعتبار الوجوب السابق وهو سد أنحاء عدم المعلول عن العلة بل كما سبق بعد تأثير المؤثر لايبقى الامكان في نفس الامر لان الامكان سلب الضرورة ، ولما كان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد فلايصدق سلب الضرورة الا بارتفاع الضرورة من جميع مراتب نفس الامر لابمجرد ارتفاعها عن مرتبة الماهية من حيث هي .

ان قلت :فكيف يكون الامكان لازم الماهية أم كيف يكون الامكان باقياً حالة البقاء حتى يكون الممكن في البقاء محتاجاً أيضاً ؟

قلت :هذا باعتبار صدق سلب الضرورة عن المرتبة اذ سلب الضرورة مع كونه ليس بصادق في مطلق نفس الامر صادق في المرتبة -سره .

(٢) نعم ولكن يكفي القبلية بالذات وبالمرتبة ولايلزم القبلية بالزمان -سره .

قبل الوجود .

ومنها أنه لو فرضنا موجودين قديمين لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر أولى من العكس [١] إذ لا مزية لأحدهما على الآخر .

ومنها قد ثبت أن موجد العالم فاعل مختار [٢] والقصد والداعي لا يكون ولا يتعلق إلا بالإحداث لأنا نجد من أنفسنا امتناع القصد إلى تكوين الكائن .

ومنها إن البناء إذا وجد استغنى عن البناء ، والكتابة إذا وجدت استغنت عن الكاتب . .

أما الجواب عن الأول فبالنقض والحل ، أما النقض [٣] فباحتياج القادرية إلى القدرة ، والأسودية إلى السواد وغير ذلك . وأما الحل فتحصيل الحاصل بنفس التحصيل ليس بمحال بل واجب إنما المحال إعطاء الوجود للموجود مرة أخرى . على أن ما ذكره مصادرة على المطلوب .

أما عن الثاني فكون الشيء علة ليس لأنه قديم حتى لا يكون قديم بالمؤثرية أولى من قديم آخر ، كما أن كون الشيء معلولا ليس لأنه حادث حتى لا يكون

---

(١) ممنوع اذ يجوز أن يكون أحدهما قوياً والاخر ضعيفاً مع كونهما قديمين بالزمان فالضعيف محتاج والقوى محتاج اليه لا العكس، و اعتبر بالشمس وشعاعه اذا كانا قديمين بالزمان -س ره .

(٢) بنى الفاسد على الافسد من ذا الذى يقول :انه تعالى فاعل بالقصد و بالداعي الزائد على ذاته ؟ بل الحكماء كما مر بين أن يقولوا انه تعالى فاعل بالعناية ،و انه فاعل بالرضا، والتحقيق العرفاني يقتضي انه فاعل بالتجلي وان اعتبر القصد اللغوي المرادف للعناية والداعي الاعم من الذاتي و الغيري فلا يختص بالاحداث كيف ويتعلق بالذات الاقدس -س ره .

(٣) حاصله ان الصفة النفسية في عرف المتكلمين ما به تماثل المتماثلين و ما به تخالف المتخالفين كالاسودية للسواد والانسانية للانسان اذ باتفاق السوادين في الاسودية والانسانين في الانسانية وبخلاف السواد والحلاوة في الاسودية والحلوية تتحقق المثلية في الاولين والخلاف في الاخيرين ، والصفة هي المعنى القائم بالغير في عرفهم فهي معلول ذلك الغير مع كونه موجوداً معه دائماً مادام الذات لان القدر ضروري ضرورة ذاتية -س ره.

أحد الحادثين أولى بعلية الآخر من الآخر، فلا يكون جعلُ حركة اليد علة لحركة المفتاح أولى من عكسها بل كون العلّة علّة لخصوصية [١] ذاته وحقيقته، وهي لما هي تقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم الشمس على الضوء، فالضوء من الشمس لا الشمس منه. وأمّا الشُبهة بأنه إذا كان الأمران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلم يكن أحدهما بالعلية أولى من الآخر، فقد [٢] مرّ وجه اندفاعها.

وأمّا عن الثالث فنقول: ابتداء القَصد والداعي إنما هو إلى ابتداء التكوين واستمرارهما إلى استمراره لا إلى ابتدائه. فلو استمر القَصد والداعية واستمر تعلقهما فذلك ممكن، ودعوى امتناعه مُصادرة على المطلوب.

وأما عن الرابع فأمثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات للأجسام من موضع إلى موضع، وليست أسبابًا لحفظ الأشكال و ثبات الأوضاع و بقائها وإنما علتها القريبة والبعيدة أمور أُخرى كما نذكره في مقامها.

فصل (٣٩)

في ان (٣) حدوث كل حادث زماني يفتقر إلى حركة دورية غير منقطعة

واعلم أنّ العلة التامة للشيء لا يمكن أن يتقدمه بالزمان ولا أن يتأخر عنه

---

(١) أو يتخلل الفاء ثم بنظر العقل وحكمه بالترتيب-س ره.

(٢) فتذكر بان أحد الارتفاعين كاشف والاخر موجب-س ره.

(٣) هذه مسألة ربط الحادث بالقديم بمتوسط، والمسألة تسمى الداء العياء لإشكاله، والاشكال على المتكلم القائل بالحدوث الزماني لكلية العالم، والفعل المطلق في موضعين: الاول في ربط الفعل المطلق بالقديم تعالى شأنه حيث انه تعالى علة تامة لفنائه المطلق وعدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة فكيف يكون الفعل المطلق فيما لا يزال والفاعل القديم في الازل مع أن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وأما الحكيم فهو في مندوحة من ذلك والثاني في ربط الحوادث اليومية حيث انها مستندة الى الله تعالى، والحكيم يقول: لا مؤثر في الوجود الا الله، والاشعري أيضاً يتبعه في ذلك بل محققو الملة كلهم يقولون لا حول ولا قوة الا

فالحوادث لابدّ وأن يكون أسبابها القريبة حادثة إذ لوكانت قديمة لزم من قدم الأسباب لها قدمها ،فإنّ كل سبب إذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجود تلك العلة ممكناً ذاتياً ، إذ المحال بالذات لايصير معلولا لشيء فيكون وجود ذلك المعلول حين مايوجد مُستدعياً لعلة زائدة ، إذ فرض أولا علّة قديمدم معها المعلول وقد يوجد ، فنسبتها إلى طرفي الوجود والعدم للمعلول نسبة واحدة ، فما دامت النسبة إمكانية يحتاج أحد الطرفين إلى ضميمة ، وهكذا الكلام مع الضميمة حتي ينتهي إلى مايخرج به ماهية المعلول عن الإمكان فيجب وجوده مثلا ، وتمام التقرير قد عرفت في باب نفي الأولوية الذاتية وغيره ، فتبين أنّ السبب القريب للحوادث أو جزء سببها يكون حادثاً معه ، والكلام فيه كالكلام في الأول ويلزم

---

* بالله العلى العظيم ،وملخص الحل في الثاني ان علة كل حادث مجموع أصل قديم و شرط حادث ووجود الشرط الحادث أيضاً من الله لان معطى الوجود بقول مطلق ليس الاهو ، وعمدة الاقوال ثلاثة لم يذكر المصنف واحداً منها :

الاول أن يكون الشرائط هي الامور المتعاقبة المتواردة على المواد العنصرية مما به الاستعدادات المختلفة لاالى نهاية .

والثاني أن يكون الشرائط مراتب الاوضاع السيالة الملكية وأبعاض الحركة القطعية الوضعية السماوية .

والثالث أن يكون الشرائط مراتب الطبيعة السيالة الفلكية و أبعاض الحركة القطعية الجوهرية الفلكية وهذا هو مذهب المصنف قدس سره ،وأما كيفية استناد وجود الطبيعة السيالة الى الثابت القديم عند المصنف قدس سره فهي ما أشار اليه بقوله :وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان و كذا قوله في آخر البحث فلابد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لاتنقطع و اخرى باقية عند الله فالطبيعتان كمخروط نور رأسه عند الله وقاعدته عند المادة فرأسه يستند الى القديم تعالى شأنه وبمراتب قاعدته يستند اليها الحوادث الكائنة والطبائع المنقطعة ،واما نفس سيلانها فذاتية لاتعلل،واما عند القوم فالحركة الوضعية الفلكية باعتبار التوسط حيث انه أمر بسيط ثابت بالذات متجدد النسب مستند الى الثابت القديم تعالى ،و باعتبار ابعاض القطعية مستند اليه الكائنات ــ س ره .

التسلسل أو الانتها إلى حادث ماهيته أو[1] حقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة أو المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها ، لكن الطبائع المنقطعة الوجود التي عدمها في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة أخرى حافظة لزمانها ، وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الأزلي وصورة قضائه وليس من العالم ولها وجه كوني قدري حادث في خلق جديد كل يوم ، لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الأصل وقالوا : هذا التسلسل إما أن يكون دفعة وإما أن يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض ، والأول باطل كما سبق في مباحث العلة والمعلول ، فتعين الثاني ، قالوا : فتلك إما أن تكون حوادث متفاصلة آنية الوجود وتكون زمانية الوجود والأول يلزم منه تتالي الآنات و هو محال وعلى تقدير جواز تتالي الآنات كانت الآنات متفاصلة ولا يكون السابق واجب الانتهاء إلى اللاحق ، فلا يكون علة وقد فرض كذلك هذا خلف ، وإن كانت زمانية سيالة فهي الحركة. والتحقيق في ذلك أنه إذا حدث في مادة أمر لم يكن كصورة إنسانية في مادة منوية فقد حصلت لعلة ذلك الأمر إلى تلك المادة نسبة لم تكن ، ولابد هاهنا من حركة لتلك المادة توجب قرباً بعد بعد كاستحالات في القوة المنوية وانفعالات لها متصلة يقرب بها مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلتها المؤثرة .

وتوضيح هذا المقام أن العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة ، أما العلة المعدة فيجوز تقديمها على المعلول إذ هي غير مؤثرة في المعلول بل يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة ، وأما المؤثرة فانها يجب مقارنتها للأثر ، ومرجع العلة المعدة إلى شيء متجدد الوجود متشابك الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شيء منه يمتنع إلا بعد زوال سابقه . مثال ذلك من

---

(١) سيأتي ان السيلان معتبر في وجودات الطبائع لا في ماهيتها والحقيقة هي الماهية بشرط الوجود ـ س ره .

الحركات الطبيعية أنّ الجسم الثقيل في سقوطه إلى أسفل لاينتهي إلى حدّ من حدوده المسافة إلّا ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرك منه إلى حد آخر ، والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ، ولكن لولا الانتهاء للمتحرك بالحركة السابقة إلى ذلك الحدّ لاستحال وجود تلك الحركة ، لأنه قبل الانتهاء إلى ذلك امتنع أن يوجب الثقل تحريكه من هناك ، . لما تحرك إلى الحد المذكور صار بحيث يمكن له أن يحركه الثقل من ذلك الحد ، وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل ، وكانت بعيدة عن العلة ، ثم لما صارت ممكنة الصّدور صارت قريبة ، وهذا القرب بعد البعد إنما حصل بسبب الحركة السابقة ، فهذا هو المعنى بقولهم الحركة تقرب العلل إلى معلولاتها . ومثاله من الحركات الإرادية من أراد أن يمشي في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطيء بقدمه موضعاً من الأرض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده قيطاء ، وهكذا ، فالعلّة المؤثرة لحصول الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج ، والعلّة المعدة المقربة والمبعدة هي المشي ، وكذا من أراد أن يمضي إلى الحج فإنّ تلك الإرادة الكلية تكون سبباً أصلا لحدوث إرادات جزئية مترتبة تكون كل واحدة منها مقرباً إلى الأخرى ، فإنه لاينتهي إلى حد من حدود المسافة إلّا وانتهاؤه إلى ذلك الحد وسيلة لأن يحدث قصد آخر جزئي إلى أن يتحرك من ذلك الحد إلى الّذي يليه ، والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الحوادث . وإذا عرفت هذا عرفت أنّ للعلّة المؤثرة معية واحدة مؤثرة مع جميع خصوصيات الأفراد المتجددة وهي ملاك العلية والايجاد ، ولتلك الخصوصيات هويات متقدمة ومتأخرة لذواتها مقتضية للتقدم والتأخر لابجعل وتأثير بل الجعل والتأثير في نفس هوياتها لافي جعل السابق منها سابقاً واللاحق منها لاحقاً ، فمنازل سقوط الجسم الثقيل في المثال الأول كقالب روحه الثقل ، وكذا انتقالات الضوء على وجه

الأرض كقالب روحه نور السراج وغيره، والارادات الجزئية كشخص روحه الإرادة الواحدة الكلية ، فكذلك نحن نقول : لكل من الطبائع الحادثة أفرادها وجزئياتها سبب قديم أزلي هو الواهب لصورها المتجددة، ولكن فيضه في كل فرد مرهون بوقته موقوف على صيرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبول ذى الفيض ، وحصول ذلك الاستعداد بعد مالم يكن إنما هو بواسطة الحركات والتغيرات بل بواسطة هويات الصور الجزئية المتعاقبة على المادة. لأن يستعد المادة بالسابقة منها للاحقة ، فا ذاً لايمكن أن يوجد شيء من الأشياء إلاّ بواسطة تجدد أمور سابقة مرتبطة بالحادث فلاغنى عن وجود أمور متسابقة لاأول لها على الاتصال التجددي ، فلابد من وجود أمر يحتمل الدوام التجددي على نعت الاتصال كيلا ينقطع الزمان ، فلابد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لاتنقطع وأخرى باقية عندالله، والّذي يحتمل الدوام (١) التجددي من الجواهر الجسمانية هو الجسم البسيط الإبداعي ، والّذي يحتمل الدوام من الأعراض الجسمانية هي الحركة الدورية لأن باقي الحركات والاستحالات منقطعة إلى حدّ فاصل عن غيرها ، وستعلم أن فاعل هذه الحركة أمر غير جسماني دائم الشوق إلى عالم الربوبية من الله مبدؤه وإلى الله مصيره ، وهو راكب سفينة فلكية بسم الله مجراها ومرساها .

ثم القسم الثاني من السفر الأول ويليه القسم الثالث وأوله المرحلة السابعة وبه تمام اول الأسفار من كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار الاربعة العقلية لمؤلفه فيلسوف الشرق ونابغة العصر الحكيم الالهي المولى صدر الدين محمد الشيرازي قدس الله نفسه الزكيّة ونحن نحمد الله على هذا التوفيق ونسئله أن يوفقنا لأخراج باقي أجزاء الكتاب في القريب العاجل إنه ولي قدير .

ونرى من الواجب تقديم الشكر الجزيل، والثناء البليغ على من ساهمنا ساعدنا في طبع الكتاب وتصحيحه من الفضلاء وأصحاب المطبعة راجياً لهم من الله فوز الدارين وسعادة النشأتين آمين رب العالمين . الناشر

على رغم مابذلنا من الجهد البليغ لاخراج هذا الكتاب بريئاً من الاغلاط الفاحشة لقد تعاونت الاسباب من المطبعة إلى عمالها إلى المصحح أن نضع هذه الصحيفة السوداء في آخره ، و ربما خفي علينا مالايستحق التنبيه. . . . يرجى من القراء تصحيح الكتاب على هذا الجدول قبل الشروع بالقراءة

ص	س	الخطاء	وصوابه
٤	٧	الميكن	لم‌يكن
٥	١١	يرتفا	يرتفعا
١٢	٥	ببت	بسبب
١٧	١٩	فانينا	فانياً
١٩	٨	أنّ	إنّ
«	١٩	أنه	إنه
٢١	٥	ماحصّل	ماحصل
«	١٠	أنّ	إنّ
٢٢	٣	أنّ	إنّ
« «	١٤	موضع	في موضع
٢٦	٥	للوازم	اللوازم
٢٧	٢	وجوه	وجوده
٢٨	٤	عقيلةوالفصل صورةعقلية	عقليةوالفصل صورةعقلية
٢٩	٧	التحليل العقل	تحليل العقل
«	١٩	الابحات	الابحاث
٣٠	٨	أنّ	إنّ
«	١٢	أنّ	إنّ
٣٤	١٣	بهيئة	بهيئته

ص	س	الخطاء	وصوابه
٤٦	١٦	عبرعن عالم الاله عالم الجبروت	عبرّعن عالم الجبروت بعالم الاله
«	١٧	—	س ره.
«	٢٢	—	س ره.
٤٩	٣	وعمر الفت	وعمروالفت
٥٨	١٠	والانواع نوع الجسمانية	والانواع الجسمانية
٦١	٥	بامور	بالامور
٦٥	١٥	ذاة	ذاته
٧٣	١٢	ماعملو	ماعملوا
«	١٨	وأيهم	رأيهم
٧٤	١٧	ملعول	المعلول
٩١	٦	ببعد	بعد
«	١١	قثبت	فثبت
٩٣	٢٠	حقيقة	حقيقته
٩٩	١٠	أنّ المجرد	أنّ المجرد
١٠٣	٢١	ألظبط	الضبط

ص	س	الخطاء	وصوابه
١٠٤	٢	كالوجود	كوجود
١١٤	١	أورذلية	أورذيلة
١١٥	١٢	لآخران	الآخران
١١٧	١٩	باربرميناس	بارميناس
١٢٥	١٤	لآخران	الآخران
١٢٦	١٨	لواحد	الواحد
١٢٧	٩	لم يود	لم يره
»	٢٠	ربما يعلم الشرط	ربما لا يعلم الشرط
١٣٠	١	يفعل القاعل	يفعل الفاعل
»	٥	وحداة	وحدات
١٣٢	١١	الاالمرجح	الا المرجح
١٣٣	٦	لايناء	لابناء
»	١٦	أن وقع	إن وقع
١٣٤	١٨	بالنسبة إليه	بالنسبة إليها
١٣٦	١	لأنه تابعة	لأنه تابع
١٣٨	١٥	إ الأول	الأول
١٣٩	٧	تقدمّا	تقدم ما
»	٨	تقدمّا	تقدم ما
١٤٠	١٢	عدم الخلا	عدم الخلأ
١٤٢	٤	عن نقسة	عن نفسه
١٤٣	٧	ولا يصح أن يقال وجدت الحركة	زائد
١٦٦	٧	الأخضر	الاخصر
١٧٩	٤	بقابلينه	بقابليته
١٨٠	٣	التناني	لتنافي
١٨١	١١	فكأنْ	فكان
»	٢٠	واحد، اولم	واحداً، ولم
١٨٢	٦	لالهي	الالهي
١٨٣	١٢	مادعيّناه	ماادعيناه
١٩١	١٠	فنضاف	فتضاف
١٩٤	١٦	اجزا	اجزاء
٢٠١	٢١	فحش	أفحش
٢٠٤	٢	مغايرلهاً	مغايرلها
٢٠٥	١٣	في ماهية	في ماهيته
٢٠٦	١٧	بشميمته	بضميمة
٢٠٩	١	فتقبض	فنقيض
٢١٠	٤	وجب وجود	وجب وجوده
٢١٢	٤و٥	لماهية	لماهيته
٢١٣	١٢	لانْ	لأن
٢١٤	١٠	المعقول	لمعقول
٢١٨	٦	للأنْ	للأن
٢٢٠	٩	في أنْ	في أن
٢٢٠	٢٤	العلو	الى العلو
٢٣٠	١	شوقها باغراض النفس ومحبته	سوقها باغراض النفس ومحبة
٢٣٦	١٥	الأعلي	الأعلى

ص	س	الخطأ	وصوابه
٢٣٨	١٤	على اعتراف	على اغتراف
٢٤٤	١٢	الإشتياق	الاشتياق
٢٤٥	٧	المباحث	والمباحث
٢٤١	١	فالإسم	فاسم
»	٢	للإثم	للإسم
٢٤٨	١٣	—	س ره.
٢٥٠	١٣	الأُخرى	أُخرى
٢٥١	١٠	حركة	حرّكت
٢٥٣	٢	العبت	العبث
»	٦	فاشوق	الشوق
٢٥٤	١٤	بل الضرورة	بل لضرورة
»	٢٣	الاستقسات	الاسطقسات
٢٧٠	٢	ولاحصول له	ولاحصوله له
»	٩	فقدتبن	فقدتبين
٢٧٣	٢٠	ليست	أذليست
٢٧٦	٦	أفضل الملك	أفضل من الملك
٢٧٨	٩	وقصّها	رقصّها
٢٧٨	١٥	الوجود الممكنات	وجود الممكنات
٢٨٣	٢	لايفهون	لايفقهون
»	٩	أحكام الفعل	إحكام الفعل
٢٨٦	٢٣	يتعلم البرهان	بتعليم البرهان
٢٨٩	١٠	النقض	النفس
٢٩١	١٥	كلامهي	الكلام في
٢٩٢	٢	إكمال الفسلفة	إكمال الفلسفة
»	٥	عن الأنباع	عن الاتباع
٢٩٩	٥	المهميين	المهيّمين
٣٠٠	٧	متقدماً	متقدساً
»	١٠	أوسنخاً	وسنخاً
»	١٥	أنْ لا	أن لا
٣٠٤	٧	تديريجية	تدريجية
٣٠٦	٩	اللحقوق	اللحوق
٣٠٨	٤	حقيقية	حقيقة
٣١٢	٧	مكشفة	مكتنفة
٣١٦	١٤	المعنى	المعاني
٣١٧	٢٠	صعقه	صقعه
٣١٨	٢	احدية	احديته
٣٢٣	١٠	ويسقيه	ويسميه
٣٢٥	٢٤	لابالجبر	لابالجر
٣٢٦	١٢	الموجرد	الموجود
٣٣٢	١٧	وماهيته	وماهية
٣٣٥	١٠	تكبيرهم	تكفيرهم
»	٧	وتكفره	وتكفيره
٣٣٧	١٤	ماهية	ماهيته
٣٣٨	١٨	العروق	العروة
٣٣٩	١٥	والحافظة	والحافظ
٣٤١	٢١	يتحق	يتحقق

ص	س	الخطاء	وصوابه
٣٤٤	١٩	هول	حول
٣٤٩	٢٣	لايغرب	لايعزب
٣٥١	٩	الغوترى	القونوى
٣٥٦	٥	(الجوره)	(الجور)
٣٦٨	٤	غايةالبساسطة	غايةالبساطة
٣٧٤	٢	المرتبة	المترتبة
٣٧٥	٤	عن‌شىء	عن‌شىءغنى
٣٧٦	١	وأسباباً	أسباباً
٣٧٨	١٤	ماالاخيراه	ماالاحيزله
٣٨٠	٦	فىذاتهذاته	فىذاته
٣٨٢	١	شرطشرطللبرودة	شرطللبرودة



فهرس المطالب

الصفحة | الصفحة

الصفحة الصفحة

فهرس الاعلام

نبهنا فی فهرس الجزء الاول بأن المصنف قدس سره لم یصرح باسماء بعض الاعلام الا بالکنایة ونحن تسهیلا للقراء الکرام أتینا فی هذا الفهرس باسمائهم الخاصة کما أن ما وضعناه من الارقام بین القوسین راجع الی ما فی ذیل الکتاب من التعالیق

فهرس اسماء الكتب